TERCER SIMPOSIO INTERNACIONAL de FilosofíA

II



ENRIQUE VILLANUEVA
COMPILADOR

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ENRIQUE VILLANUEVA
Compilador

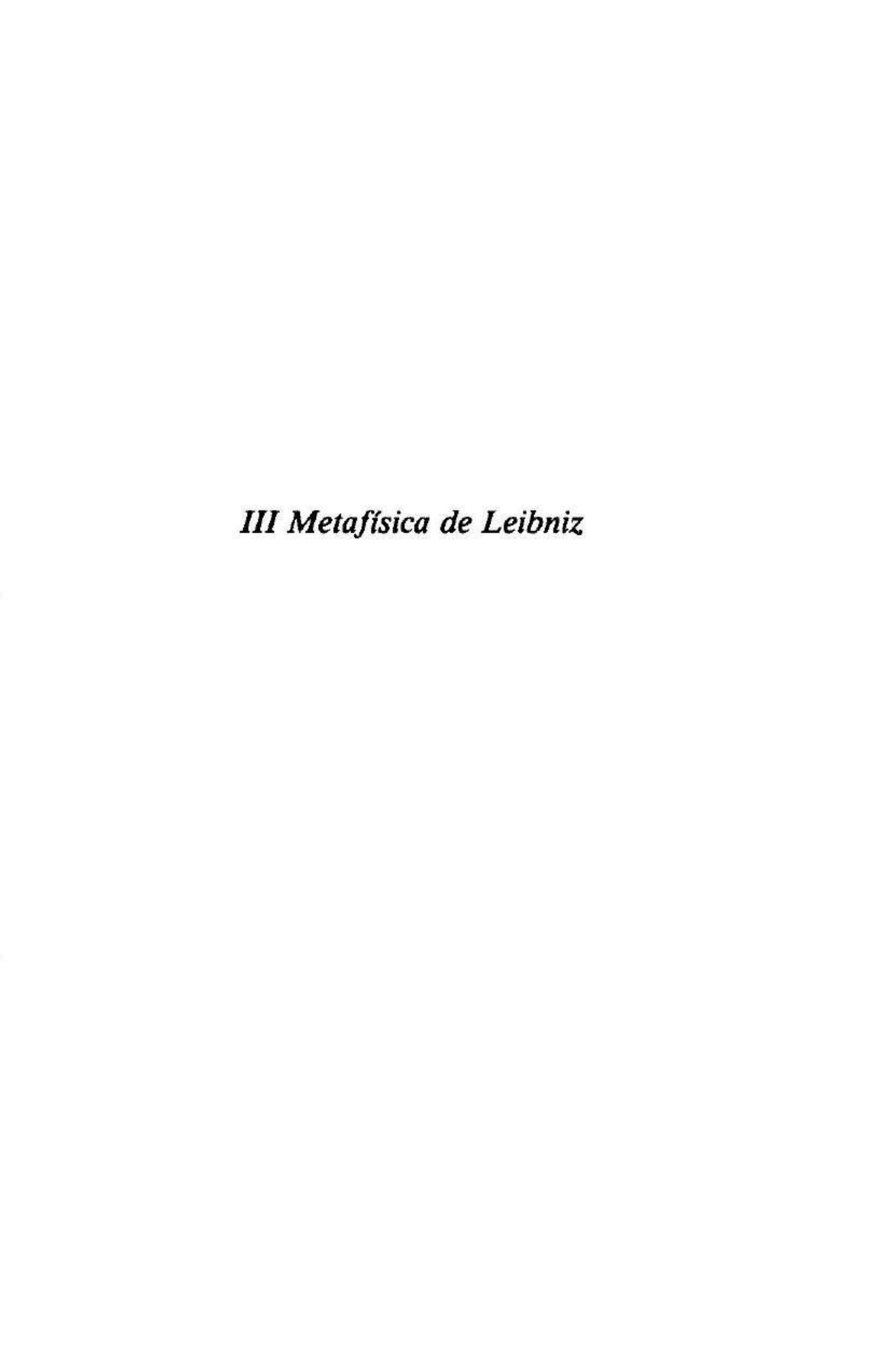
TERCER SIMPOSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA

Volumen II



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO, 1988

Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.
Dirección General de Publicaciones
Impreso y hecho en México
ISBN 968-837-090-8 (obra completa)
ISBN 968-837-104-1 Vol. II



III Metafísica de Leibniz

Realismo e idealismo en la filosofía de Leibniz

Ralph C. S. Walker

Kant culmina su respuesta polémica a Eberhard con la afirmación de que la *Crítica de la razón pura* es "la auténtica apología de Leibniz", y con una defensa de él frente a aquellos discípulos (como Eberhard) "que lo elevan con elogios que no le hacen honor".[1] Comúnmente se piensa que Kant no fue plenamente sincero acerca de esto, ya que las principales objeciones hechas a Eberhard son impuestas al mismo Leibniz, no sólo en la temprana *Crítica de la razón pura*, sino también en el *Fortschritte*, ***que fue escrito tres o cuatro años después.[2] Ya sea que fuese sincero o no, me parece que la sugerencia es apropiada y en algunos aspectos penetrante. Kant recoge tres características cardinales del sistema de Leibniz y sostiene, con*** respecto a cada una de ellas, que sus propias ideas son un desarrollo y un mejoramiento de las leibnizianas.[3] La primera concierne al principio de razón suficiente, la segunda a la distinción entre apariencias y cosas como son en sí mismas y la tercera a la concepción de la armonía pre-establecida. Voy a argumentar que, por lo que atañe a las dos primeras, Kant está ampliamente en lo cierto. Pero más adelante aparecerán razo-

[1] Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*; en la edición de la Academia Prusiana de las obras de Kant (de ahora en adelante abreviado "Ak"), VIII: 250. Existe una traducción inglesa por H.E. Allison en "*The Kant-Eberhard Controversy*" (Baltimore and London, John Hopkins, 1973): Allison da la paginación de la Ak al margen.

[2] *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, Ak. XX: 253-351. En la *Crítica de la Razón Pura* la discusión principal sobre Leibniz está en la sección titulada "La anfibología de los conceptos de la reflexión".

[3] *Über eine Entdeckung*, Ak. VIII: 247-50.

nes para pensar que en la tercera propuesta, Kant estaba quizá fuera de lugar y que en un aspecto central el sistema de la armonía pre-establecida podría ser la auténtica apología para Kant. No obstante dedicaré más tiempo a las primeras dos y dejaré la tercera más en forma de sugerencia que de prueba porque pienso que al explorar las relaciones entre Leibniz y Kant de esta manera podemos trazar algunas conclusiones filosóficas importantes de orden general acerca de teorías coherentistas y correspondentistas de la verdad.

La primera de las tres características del sistema leibniziano de la que Kant se ocupa es el principio de razón suficiente. Al reconocer la necesidad de este principio, así como del principio puramente lógico de contradicción al establecer aquellos juicios que Kant llamaría sintéticos, Leibniz se muestra consciente de la necesidad de un principio superior del cual dependa la validez del juicio sintético. Pero sería demasiado decir que Leibniz de hecho nos dio tal principio (según Kant).[4] Si bien podría ser el caso del que realmente no hubiera nada sin una razón, este hecho no puede simplemente tomarse del aire o anunciarse como el rescate de una intuición introspectiva. Hace falta alguna defenza, alguna justificación, algún título de legitimidad y es precisamente lo que la *Crítica de la razón pura* provee, desarrollando y completando asimismo la obra que Leibniz dejó inconclusa. Lo provee para el principio de razón suficiente en la forma de "todo suceso tiene una causa" y lo provee en general para aquellos juicios sintéticos *a priori* que estamos autorizados a formular. Pero al hacerlo nos restringe y limita la aplicación de ese principio y de estos juicios de una manera que Leibniz no anticipó. Restringe su validez al campo de la experiencia posible al mundo de las apariencias; y niega que haya alguna posibilidad para el conocimiento de las cosas como son en sí mismas.

En sus otras obras, Kant generalmente acusa a Leibniz de no haber marcado la distinción necesaria entre apariencias y cosas en sí, entre el mundo fenoménico y nouménico. "Leibniz *intelectualizó* las apariencias" nos dice,[5] y la "ambigüedad de los conceptos de la reflexión" (que en la *Crítica de la razón pura* se

[4] *Ibid.*, Ak. VIII: 248.

[5] *Crítica de la Razón Pura*, A 271/B 327. Las citas de la *Crítica de la Razón Pura* provienen de la traducción inglesa de N. Kemp Smith.

dice que es la causa de todos sus errores) es una "confusión de un objeto del entendimiento puro con la apariencia".[6] Pero esto no es del todo justo, como admite —o parece admitir— Kant en el pasaje en que se presenta como el apoligista de Leibniz; y esto lo suple con el segundo de los tres puntos de contacto entre su sistema y el de Leibniz. Pues después de todo, el mundo tal como lo conocemos, el mundo de los objetos físicos en el espacio y el tiempo, es para Leibniz, tanto como para Kant, un *phenomenon bene fundatum*, una apariencia basada en la verdadera naturaleza del mundo, que lo revela no como es en realidad sino como éste aparece ante nuestras facultades limitadas.[7] Al ser sistemas de relaciones, el espacio y el tiempo no son más reales para Leibniz de lo que lo son para Kant —ciertamente lo son menos aún, ya que si bien Kant confía en que los nóumenos no están de hecho en el espacio y el tiempo, no dice nada que excluya la posibilidad de que las cosas en sí estén en algún orden relacional real que fundamente nuestras intuiciones espacio-temporales. Para Leibniz, por supuesto, no se pueden obtener tales relaciones reales; a pesar del curioso pasaje de la carta en borrador a des Bosses donde nos dice que Dios es consciente de relaciones espaciales, temporales y de otro tipo, que él percibe de una manera que nos parece a nosotros lo que una representación geométrica a un dibujo en perspectiva, y que "la realidad de las relaciones y las verdades consiste en esto".[8] Tal vez la idea aquí es que incluso para Dios *parece* haber relaciones entre mónadas —los llamó "*phenomena Dei*"—, los únicos *hechos* genuinos son hechos acerca de predicados unitarios pertenecientes a las mónadas individualmente. Pero en todo caso el espacio y el tiempo, tal como *nosotros* los conocemos, además de las cosas en el espacio y el tiempo como los cuerpos físicos y sus cualidades observables y medibles, no son más que apariencias para nosotros, apariencias no obstante que tienen su fundamento en la realidad. To-

6 *Ibid.* A 70/B 326.

7 *Cf.* por ejemplo la carta de Leibniz a Arnauld del 9 de octubre de 1687, en C.I. Gerhardt, ed., *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (Berlín, Weidmann, 1875-90, de ahora en adelante abreviado "G."), II: 118-19. Las citas de la correspondencia con Arnauld provienen de la traducción inglesa de H.T. Mason (*The Leibniz-Arnauld Correspondence*, Manchester University Press, 1967): Mason da la paginación de G. en los márgenes.

8 G. II: 438.

do esto es muy kantiano, muy en línea con el idealismo trascendental.

Es también kantiano en que la diferencia que subyace entre las apariencias y la realidad está adscrita al carácter y limitación de nuestras mentes. Para Kant nuestras mentes proveen las categorías y las formas de espacio y tiempo, y por tanto realizan la construcción del mundo fenoménico. Para Leibniz aquello que nuestras mentes proveen es un elemento de confusión en la percepción, que nos hace ver las cosas como si estuviesen ordenadas espacio-temporalmente y como si se afectaran entre sí en un mundo de interacciones mecánicas. Kant ataca a Leibniz por marcar aquí una distinción de grado, cuando debió haber marcado una distinción de tipo, ya que Leibniz piensa que todo lo necesario para percibir la verdad es mayor claridad y distinción; en tanto que para Kant ninguna introspección en la cosa en sí es concebible para seres con intuición sensible.[9] Pero aquí de nuevo la diferencia entre ambos no es tan significativa como parecería a primera vista. Una percepción totalmente clara y totalmente distinta es tan poco asequible para nosotros desde la perspectiva de Leibniz como lo es el conocimiento inmediato de las cosas en sí desde la perspectiva de Kant, ya que si la distinción de Leibniz es de grado, al mismo tiempo es una distinción entre lo finito y lo infinito: las percepciones de Dios no son solamente más claras que las nuestras, son infinitamente más claras, y para una mónada finita tal claridad es en principio inasequible. Es verdad que para Leibniz toda mónada aun cuando sea finita, refleja todo el universo, por lo que en algún nivel bajo de confusa conciencia tiene una conciencia de todo lo que realmente es. Pero eso tampoco marca, creo, una diferencia real con Kant. Ya que si la multiplicidad dada ha de proveer el elemento empírico e impredecible en nuestro conocimiento empírico, esto puede ser solamente porque posee algún carácter que precede a nuestra síntesis, y que no surge de nosotros sino de las cosas en sí que nos afectan trascendentalmente.[10] Este carácter presintético de lo dado no es algo de lo que podamos estar siempre

[9] *Crítica de la Razón Pura*, A 44/ B 61-2; A 270-1/ B 326-7.

[10] Acerca de esto véase R.C.S. Walker "Transcendental Idealism: Kant's Reply to Wittgenstein", en E. Morscher y R. Stranzinger (eds.), *Ethics: Foundations Problems, and Applications* (Vienna, Hölder-Pichler-Tempsky, 1981).

conscientes no puede ser incluido en la unidad de la apercepción simplemente porque no hay ninguna síntesis involucrada. Pero en algún sentido debemos registrarlo todo de la misma manera, porque sólo así puede haber datos empíricos para elaborar la síntesis. Y al registrarlo en algún nivel turbio de conciencia pre-conceptual estamos registrando si no el carácter auténtico de las cosas como son en sí mismas, por lo menos sus efectos sobre nuestras naturalezas an sich.

Por supuesto es verdad que Kant hace gran uso de la idea de que nuestras mentes *construyen* el mundo de las apariencias, y a primera vista esta noción de construcción parece no tener una contraparte en Leibniz. Aunque uno puede afirmar con seguridad que no hay nada en Leibniz que corresponda a la idea kantiana de síntesis, o de su descripción de cómo efectúa la construcción en detalle, hay poca divergencia entre ambos en este aspecto. Cuando Kant enfatiza la *actividad* de nuestra mente al construir el mundo fenoménico, él no sugiere que la actividad sea voluntaria o esté bajo nuestro control; lo que le interesa señalar es que así es como nuestras mentes trabajan y que no están constituidas para hacerlo a partir de ninguna cosa externa o independiente de ellas mismas. En este punto, Leibniz obviamente estaría de acuerdo. Es la finitud de nuestras mentes y la extensión de su confusión lo que nos hace ver el mundo tal como lo vemos, como espacio-temporal y como repleto de cuerpos materiales interactuando causalmente. Y esta finitud, este grado de confusión, es intrínseco a nosotros y no está ocasionado por nada externo: como mónadas que somos tenemos la característica fundamental de que debemos ocupar este lugar en la escala del ser y no en ningún otro.

De hecho, Leibniz no habla de un mundo fenoménico, un mundo de apariencias. Kant lo hace y esto es lo que le permite adoptar el doble criterio de verdad que es quizás una de las características más sorprendentes de su versión del idealismo trascendental. Al hablar Kant como lo hace del mundo fenoménico está concediendo que hay un sentido perfectamente legítimo en que enunciados como "hay cisnes negros en Australia" o "algunos viajes son más largos que otros" pueden afirmarse como verdaderos. Estos enunciados no corresponden a ninguna realidad nouménica, a ninguna realidad independiente de nosotros y de nuestras mentes cognoscentes; por es-

te criterio deberían admitirse como falsos. Pero cumplen con otro criterio que nosotros empleamos normalmente al usar enunciados acerca del mundo empírico, y éste (en la visión kantiana del asunto) es estrictamente un criterio de coherencia. Si una teoría coherentista de la verdad es una teoría acerca de aquello en lo que consiste la verdad de un enunciado, una teoría según la cual su verdad consiste en su coherencia con un *corpus* de enunciados que son creídos, entonces uno puede decir que en cuanto a la verdad dentro del mundo fenoménico, Kant mantiene una teoría coherentista de la verdad. Pues lo que constituye la verdad de un enunciado acerca del mundo fenoménico es su concordancia con "las condiciones formales de la experiencia, es decir, con las condiciones de la intuición y de los conceptos" por un lado, y con el material de la sensación, por el otro:[11] y en ambos casos se trata de una concordancia entre nuestras creencias. Hasta donde las condiciones formales llegan, es una cuestión de ajuste con aquellas creencias acerca del ordenamiento espacio-temporal, substancia, causalidad y aquellas similares que Kant trata de mostrar que son indispensables para seres como nosotros mismos. La conformidad con el material de la sensación es, de nuevo, cosa de ajuste con nuestras creencias, porque la diversidad de la sensación no puede significar nada para nosotros —por lo menos en el nivel consciente— hasta que mediante la síntesis de aprehensión le aplicamos conceptos y formamos así creencias sobre ellas.[12] Estas creencias, de hecho, están ellas mismas sujetas a las formas de la intuición y las categorías, lo que quiere decir que también deberán ser coherentes con todas las exigencias impuestas a nuestras teorías del mundo por aquellas creencias fundamentales que son indispensables para la experiencia.[13] En una terminología un poco más moderna que la del propio Kant, un enunciado sobre el mundo fenoménico es verdadero si es coherente con nuestra mejor teoría del mundo, donde lo que constituye nuestra mejor teoría está determinado por principios que Kant considera como sintéticos *a priori* y como necesarios para toda experiencia como la nuestra. "Hay cisnes negros en Australia" y "algunos

[11] *Crítica de la Razón Pura*, A 218/B 265-6.
[12] *Ibid*., A 77/B 102-3.
[13] *Ibid*., A 99, B 160-1.

viajes son más largos que otros", cumplen sin duda con este requisito.

Kant, por tanto, tiene dos concepciones diferentes de verdad: toma en cuenta dos sentidos distintos de la palabra 'verdadero'. Como un realista empírico, conceptúa a la verdad como coherencia, y el conjunto idealmente coherente de creencias determina lo que se conoce como realidad empírica, el mundo fenoménico. Como un idealista trascendental, él también (y de una manera bastante consistente) conceptúa la verdad, en un sentido distinto y más último, como correspondencia con una realidad nouménica completamente independiente de nosotros y de nuestros poderes cognoscitivos, aunque la verdad en este sentido se mantiene como un criterio inalcanzable para nosotros, ya que no conocemos las cosas tal como son en sí mismas. Leibniz, por otra parte, carece de cualquier concepción articulada del mundo fenoménico, por lo tanto no podemos adscribirle ninguna doble concepción de verdad. La verdad para Leibniz es correspondencia con el hecho: correspondencia con una realidad plenamente independiente de nosotros que alcanzamos —en la medida en que la alcanzamos— en virtud de la armonía preestablecida entre nuestros estados perceptuales y el universo que turbiamente representan. Todas aquellas afirmaciones ordinarias que hacemos del mundo cotidiano de espacio, tiempo, y cuerpos, estrictamente hablando, deben ser, por tanto, falsas para Leibniz, o en todo caso, no totalmente verdaderas; sólo en tanto que los fenómenos son *bene fundata*, son verdaderos, sólo en la medida en que equivalen a una manera confusa y distorsionada de expresar algo que es, real y de manera última, verdadero. Correspondencia, no coherencia: todo aquello que podamos decir de Spinoza no podemos atribuírselo a Leibniz desarrollando una teoría coherentista de la verdad. Mientras que sí se lo podemos atribuir a Kant.

Sin embargo, hay gente que cuestionaría el que Leibniz sea llamado correctamente un teórico de la correspondencia de una manera tan inequívoca. Uno puede estar tentado a defender la adscripción citando su observación de los *Nuevos ensayos* cuando nos recomienda "buscar la verdad en la correspondencia de las proposiciones que están en la mente con las cosas a las que éstas se refieren",[14] pero esto no sería del todo razo-

[14] *Nouveaux Essais* IV, v, 11, G. V:397.

nable: tomar este texto por sí solo no establece que Leibniz fuera un teórico de la correspondencia más que el axioma de Spinoza "la idea verdadera debe convenir con lo ideado por ella"[15] establece que éste lo sea. Nadie que acepte, ya sea una teoría de la coherencia o cualquier otra teoría sobre la naturaleza de la verdad, tiene la necesidad de negar que un enunciado es verdadero si y sólo si corresponde con los hechos. Él puede admitir libremente esta tesis inocua, ya que él tiene su propia versión de lo que son los hechos: los hechos son aquello que los enunciados verdaderos afirman, y los enunciados verdaderos son aquellos que cumplen con el requisito de coherencia. Kant, como realista empírico, estaría perfectamente feliz de coincidir con que "hay cisnes negros en Australia" corresponde al hecho de que hay cisnes negros e Australia;" sólo que él sostiene, por supuesto, que el *status* del hecho no es de ninguna manera independiente de nuestras mentes cognoscentes. Lo que el teórico coherentista necesita negar es que la verdad *consiste* en la correspondencia. Pues la suya es una teoría acerca de la naturaleza de la verdad de manera tal que la verdad consiste en cierto tipo de coherencia. Y si la teoría de la correspondencia es una alternativa a ella, también debe ser una teoría acerca de la naturaleza de la verdad: una teoría tal que la verdad consista en una correspondencia con una realidad totalmente independiente de nuestras mentes y sus capacidades cognoscitivas.

No puede enfatizarse demasiado que una teoría coherentista de la verdad (tal como estoy usando el membrete y como tradicionalmente se usa) sea una teoría acerca de la naturaleza de la verdad, y no una teoría epistemológica acerca de cómo descubrimos que tales enunciados son verdaderos. Se ha causado mucha confusión por el hecho de que algunas personas afirman suscribir una teoría coherentista de la verdad sólo porque reconocen que la coherencia es comúnmente una guía hacia la verdad, una indicación de que las creencias que guardan coherencia tienen gran probabilidad de ser verdaderas. Pero esto no es muy controvertible. Lo que es controvertible es quizá *por qué* debemos tomar la coherencia como una guía hacia la verdad, y en qué consiste precisamente la clase relevante de coheren-

[15] Spinoza, *Ética* I Axioma 6.

cia. Es poco probable que cuestionemos el tomar la coherencia como una guía hacia la verdad; y la tesis más fuerte de que es nuestra *única* guía hacia la verdad, siendo considerablemente más sorprendente y controvertible, es aún una tesis epistemológica y no una tesis acerca de aquello en lo que consiste la verdad. Aquellos que defienden la llamada teoría coherentista del conocimiento, por ejemplo, sostienen que, ninguna de nuestras creencias está justificada simplemente por derecho propio o en virtud de lo inmediatamente dado en la experiencia, sino que pueden ser justificadas sólo por su coherencia con la totalidad del sistema de nuestras creencias. Ésta es una tesis acerca de la justificación, no acerca de la naturaleza de la verdad. *Podría* combinarse con una teoría coherentista de la verdad (como la combina Bradley, por ejemplo) pero podría igualmente combinarse con la teoría de que la verdad consiste en la correspondencia con una realidad totalmente independiente de nosotros. La coherencia sería entonces la marca de la verdad, pero no la verdad en sí.

Realmente esto no está muy lejos de la posición de Leibniz, ya que aunque él no asume exactamente una teoría coherentista del conocimiento; piensa que el mundo es un lugar intrínsecamente racional, por lo que cierto tipo de coherencia racional entre nuestras creencias puede tomarse propiamente como el signo de su verdad. Pero su verdad no *consiste* en una coherencia de este o de algún otro tipo. Si así fuera, no tendría que ser garantizada por la armonía preestablecida, como de hecho lo está, ya que es solamente la armonía entre mis percepciones y el resto del universo lo que garantiza la verdad de lo que percibo.[16]

Sin embargo, esto se ha discutido. Algunos autores han sostenido que Leibniz tiene una visión bastante diferente acerca de la naturaleza de la verdad: que de hecho, como Hacking lo propone, "Leibniz pensó que la verdad está costituida por una prueba".[17] La base principal para esta idea, más bien extraña, es que Leibniz define realmente una proposición verdadera como una "cuyo predicado está contenido en el sujeto o está

[16] Por tanto e g G. VII: 322.

[17] I. Hacking. "*Leibniz and Descartes: Proofs and Eternal Truths*", *Procedings of the British Academy LIX* (1973, p. 1791. *Cf.* también G.H.R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics* (Oxford, Clarendon Press, 1965). cap. III.

dentro de él",[18] pero Hacking añade que el desarrollo de la nueva ciencia de los siglos XVI y XVII había causado que la concepción aristotélica de la verdad se "evaporara", dejando una incertidumbre perturbante acerca de si es que hay algo así como la verdad.[19] Ahora bien, eso por lo menos no es seguramente plausible. El desarrollo de una nueva ciencia podría traer problemas epistemológicos, como bien se sabe que los trajo: podría suscitar problemas acerca de cómo se descubre la verdad, ya que constituyó un rechazo de las antiguas vías para descubrir la verdad. Pero esto no brinda razón para pensar que se pusiera en duda la concepción tradicional (aristotélica y del sentido común) de qué es la verdad, es decir, correspondencia con una realidad independiente. Solamente si uno tiende a confundir teorías acerca de la naturleza de la verdad con teorías acerca de cómo descubrimos qué enunciados son verdaderos, es que uno podría pensar que la nueva ciencia provee una razón para revisar las concepciones tradicionales sobre lo que es la verdad. Esta confución es bastante común hoy en día pero no encuentro razón para pensar que afectara a alguien en el siglo XVII —ni tampoco a Leibniz. Con respecto a la consideración de que si él a veces define una proposición verdadera como, de hecho, analítica, sólo se tiene que advertir que Leibniz tiene una gran afición por formular definiciones y frecuentemente define un término de una manera en algún lugar y de otra forma en otro lugar; un procedimiento perfectamente legítimo para sus propios criterios, en tanto que no esté dando definiciones nominales, como se presume es aquí el caso. Las definiciones nominales difieren de las definiciones reales en que no exhiben la verdadera naturaleza del *definiendum*, sino que "contienen solamente los ragos por los cuales uno distingue una cosa de otras".[20]

Por supuesto que Leibniz piensa que es cierto que en toda proposición verdadera el predicado está contenido en el sujeto, y que, en consecuencia, toda proposición verdadera es suceptible, en principio, de una prueba *a priori*. Esto no sólo es cierto, realmente es algo muy importante para él. Pero supo-

[18] L. Couturat (ed.), *opuscules et fragments inédits de Leibniz* (Paris, 1903), p. 68, *cf* p. 369.
[19] Hacking, *op. cit.*, pp. 183-7.
[20] G. IV: 424.

ner que él *hace equivalentes* verdad y demostrabilidad es hacer retroceder su posición. Su razón para afirmar que "César cruzó el Rubicón" es suceptible de una prueba *a priori* no es que sostenga alguna sofisticada teoría intuicionista acerca de lo que es la verdad, sino más bien que él considera que el término del sujeto podría no referir a *César*, a no ser que estuviese establecido en él, de una manera confusa y turbia por supuesto, que entre otras cosas en una vida variada y activa su portador cruzó el Rubicón. En la correspondencia con Arnauld, él resume así su argumento:

> Cuando uno considera en Adán una parte de sus predicados, por ejemplo, que es el primer hombre, establecido en un placentero jardín, de cuya costilla sacó Dios a una mujer, y de otras cosas similares concebidas de un modo general [. . .] y que la persona a quien atribuimos esos predicados es llamado Adán. Todo esto no es suficiente para determinar al individuo, ya que puede haber un número infinito de Adanes, es decir, de personas posibles y diferentes que coinciden con tal descripción [. . .] por tanto uno debe concebir a un Adán indeterminado, es decir, una persona poseedora de ciertos atributos de Adán, cuando la cuestión es determinar si todos los sucesos humanos se siguen de asumir su existencia; pero uno debe atribuirle un concepto tan completo que cualquier cosa que podamos atribuirle se deduzca de éste.[21]

Por tanto hay un número infinito de Adanes posibles, un número infinito de Césares posibles, y si el concepto de Adán o de César contuviera sólo un subconjunto de los predicados del Adán real o del César real no estaría determinado a cuál entidad se le debe aplicar, a la real a alguna de las posibles para poner el asunto de una mejor manera, realmente sería un término general aplicado a la totalidad de una clase de entidades actuales y posibles en lugar de un término singular, exigiendo un individuo particular. Para referirnos a *Adán* o a *César* necesitamos un concepto que conglomere a todas aquellas cosas que son verdaderas de Adán o de César.

[21] G. II: 42.

De igual manera para referirnos específicamente a uno de los individuos posibles, pero no reales —digamos uno que tenga muchas propiedades de César pero que no hubiera cruzado el Rubicón— necesitamos un concepto alternativo igualmente completo. Y entonces sería tan analíticamente verdadero, tan susceptible de prueba *a priori*, que este individuo no cruzó el Rubicón. Sólo que este individuo no existe en nuestro mundo. Por lo que aunque sería verdadero (*sub specie aeternitatis*) no lo sería en nuestro mundo, sino más bien en aquel mundo posible en el que dicho individuo existiera. En ocasiones, Leibniz parece conceder que tal proposición podría legítimamente ser llamada falsa en nuestro mundo —por tanto interpretándola como si en efecto incluyera una afirmación existencial acerca del mundo real— y en ocasiones no lo hace.[22] Pero para cualquier manera de hablar que adoptemos es claro que, para propósitos ordinarios, la verdad en la que estamos interesados es la del mundo real. Y cuando afirmamos que una proposición es verdadera en el mundo real, no sobre la base de que es verdadera en todos los mundos posibles, sino específicamente porque el mundo real es así y asá, es completamente claro que en la perspectiva de Leibinz estamos confiando en la armonía preestablecida. Dios en su bondad ha puesto las cosas de tal modo que es el universo real el que mis percepciones reflejan, y no algún otro mundo posible, y esto es lo que me da derecho a pensar que "César cruzó el Rubicón" corresponde con los hechos en el mundo real. (O por lo menos corresponde aproximadamente, puesto que debe hacerse la concesión por la inevitable obscuridad y confusión de mi percepción.)

Es un hecho que aun en el caso de aquellas verdades más francamente analíticas que Leibniz llama necesarias, sería un error pensarque él considera equivalente verdad y demostrabilidad, pues

[22] Aunque como varias personas han señalado, Mates está equivocado al interpretar la *Generales Inquisitiones* secc. 153 como si dijeran que cualquier oración atómica con un término singular que no denote en el mundo real es falsa, es claro que Leibniz sostenía (o usualmente sostenía) que tal proposición puede tomarse en cualquier forma. Así, *cf. Generales Inquisitiones* secc. 148; y *cf.* R. *Kauppi, Über die Leibnizche Logic* (*Acta Philosophica Fennica* 1960) y H. Ishiguro, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language* (London, Duckworth 1972), pp. 130-133. El artículo de Mates es "Leibniz on Possible Worlds", en H. Frankfurt, ed., *Leibniz* (New York, Anchor, 1972). Las referencias a *Generales Inquisitiones* están en Couturat, *Opuscules*..., pp. 393 y 392 respectivamente.

piensa que incluso las leyes lógicas más elementales son verdades acerca de Dios. Los comentadores acostumbran asirse a su rechazo del punto de vista de Descartes de que dependen de la voluntad de Dios y no hacen caso de su afirmación de que dependen del intelecto divino; que su entendimiento es "la región de las verdades eternas".[23] Leibniz es totalmente explícito al decir que:

> no debemos decir, con algunos scotistas, que las verdades eternas substituirían aun si no hubiese un entendimiento, ni siquiera el de Dios. Pues en mi opinión es el entendimiento divino el que constituye la realidad de las verdades eternas, sin embargo su voluntad no tiene parte en ellas. Toda realidad debe estar fundada eb algo que exista.[24]

Esto no puede dejar de tomarse en cuenta. Ya sea que la encontremos o no como una visión interesante, Leibniz dice que las verdades eternas son hechos acerca del entendimiento divino. De nuevo aquí, por tanto, la respuesta a la pregunta acerca de en qué consiste su verdad es: correspondencia con una realidad que es totalmente independiente de nosotros mismos y de lo que podamos descubrir o establecer.

Por tanto, pienso que es correcto decir que Leibniz se adhiere inequívocamente a una visión correspondentista de la naturaleza de la verdad. La verdad siempre consiste en correspondencia con una realidad plenamente independiente, ya sea que hablemos de verdades necesarias o de verdades acerca del mundo fenoménico. Y no hay ningún signo de su desarrollo como la idea kantiana de verdad en el mundo fenomético, una verdad constituida por las operaciones de nuestras mentes en la construcción de tal mundo. Cuando hacemos juicios acerca de las relaciones espaciales, temporales o causales de las cosas, nuestra percepción de la realidad es obscura y confusa, y por esta razón todos estos juicios ordinarios que hacemos son, estrictamente hablando, falsos, sin embargo la mayor parte de ellos contienen un elemento lo suficientemente amplio de la verdad que sirve a nuestros propósitos; los fenómenos aunque

[23] G. VI: 115, 614; G. VII: 305, 311.
[24] *Théodicée*, secc. 184, G. VI: 226.

confusos están bien fundados en la naturaleza de las cosas. Si uno toma la definición kantiana de idelismo trascendental como "la doctrina de que las apariencias deben ser consideradas como siendo, todas ellas, representaciones solamente y no las cosas en sí mismas",[25] uno podría decir que Leibniz es un idealista trascendental sin ser un realista empírico; esto es, sin darle a él mismo el derecho de hablar de las cosas en el espacio y el tiempo como teniendo un tipo de realidad propia y juicios acerca de su propio tipo de verdad.

Ahora bien, podría decirse que ésta no es una divergencia mayormente significativa entre Leibniz y Kant. Debe de haber sido completamente obvio para Leibniz que nosotros compartimos con algún otro nuestra representación de la realidad fenoménica, teniendo mentes de aproximadamente igual capacidad, aproximadamente iguales en el grado de claridad de nuestras varias percepciones. ¿No es un asunto menor el que uno escoja o no describir este estado de cosas diciendo que compartimos un mundo fenoménico? Para Kant, por lo menos, está claro que no es un asunto menor, sino más bien de una importancia mayúscula. Desde su punto de vista, Leibniz es *incapaz* de considerar las apariencias como constituyendo un mundo fenoménico, porque Leibniz no tiene a la mano ningún criterio de objetividad dentro de ese mundo. O para ponerlo de otra manera, Leibinz es incapaz de ofrecer una postura como la de Kant acerca de la verdad en el mundo fenoménico, ya que carece de los recursos para establecer una distinción en ese mundo entre verdad y falsedad.

Su razón para pensar esto ya lo vimos en su ataque al tratamiento de Leibniz del principio de razón suficiente. El error de Leibniz, piensa Kant, es realmente doble. Para ser capaz de dar una versión como la de Kant del mundo fenoménico, Leibniz habría tenido que ofrecer un conjunto formado de principios para distinguir verdad de falsedad, principios que pudieran constituir un criterio de coherencia y con los que las proposiciones verdaderas tuvieran que guardar coherencia. Habiendo hecho eso, él entonces tendría que mostrar que estos principios eran en sí mismos correctos. Todo lo que realmente hace es presentarnos el principio de razón suficiente, pero este

[25] *Crítica de la Razón Pura*, A 369.

principio por sí mismo está muy lejos de constituir un conjunto de principios para determinar la verdad en el mundo de las apariencias; y Leibniz simplemente lo enuncia sin ninguna defensa y sin ninguna prueba de su legitimidad.[26] Los propios principios de Kant son aquellos que él establece en la primera *Crítica* y particularmente en la analítica de los principios; su prueba de legitimidad es mediante un argumento trascendental, mostrando que estos son principios que debemos aceptar si la experiencia ha de ser posible para nosotros.

Realmente Kant está en lo cierto en uno de estos puntos y equivocado en el otro. Por supuesto está en lo cierto, y de una manera importante, al requerir que haya principios que distingan la verdad de la falsedad en el mundo fenoménico, principios que determinan un conjunto de requerimientos con lo que otras creencias pueden guardar coherencia o no. Pero está equivocado, creo, en suponer que estos principios requieren algún tipo de justificación o defensa trascendental o de otro tipo, más allá del hecho de que son nuestros principios y de que operamos con ellos. Kant piensa que sin tal justificación seremos incapaces de distinguir entre un principio de este tipo, genuinamente constitutivo del mundo de las apariencias, y una creencia que aunque universalmente compartida no fuera más que una ilusión colectiva. Kant dice que los conceptos de fortuna y destino "circulan con una aquiescencia casi universal",[27] sin embargo son conceptos ilusorios a diferencia de las categorías; las creencias acerca del papel que la fortuna y el destino juegan en el mundo están equivocadas, no obstante ser ampliamente aceptadas. Pero no es tan difícil, como Kant está sugiriendo, separar las dos clases de creencias. No es solamente la aceptación generalizada lo que distingue los principios que usamos al determinar la verdad, sino más bien el uso que hacemos de ellos. Por consiguiente, descubrimos qué creencias juegan este papel para nosotros investigando nuestro esquema conceptual, esto es, buscando ver en qué principios confiamos como determinantes de la verdad; y de ninguna manera ninguna creencia ampliamente aceptada tiene este *status*. No hay necesidad de una deducción trascendental, una demostración de que tales principios son indispensables para cualquier esquema

[26] Kant, Über eine Entdeckung, Ak. VIII: 247-8.
[27] *Crítica de la Razón Pura*, A 84/B 117.

conceptual. Puesto que estos principios mismos determinan el criterio de verdad en el mundo fenoménico, es por referencia a ellos que podemos reconocer los errores populares. Si la lista kantiana de los principios fuera correcta, el error acerca de la fortuna sería mostrado por su incompatibilidad con el principio de que todo suceso tiene una causa.

Sin embargo, esta idea de Kant, aunque no del todo correcta en su contexto presente en contra de Leibniz, tiene una aplicación importante contra teóricos coherentistas contemporáneos como Quine y Putnam, y en realidad contra cualquiera que intente sostener una teoría coherentista de la verdad sin combinarla también, como lo hiciera Kant, con una teoría de la correspondencia. Cualquier teoría de la coherencia requiere un conjunto de principios que distingan la verdad de la falsedad, y la verdad se define como coherencia con esos principios. Pero ahora surge un problema. Pues, ¿cómo han de especificarse estos principios en la definición de verdad? Especificarlos simplemente mediante una lista parece claramente inadecuado, ya que si eso fuera todo no habría nada que nos impidiera definir indefinidamente muchos conceptos diferentes de verdad por referencia a indefinidamente muchos conjuntos diferentes de principios arbitrariamente escogidos y nada para distinguir a aquel que escogimos como merecedor de nuestra especial atención. Lo que es obvio afirmar, en concordancia con lo que he estado diciendo, es que por supuesto los principios han de ser especificados como aquellos que usamos y han de ser descubiertos examinando nuestra práctica. Esto es lo que, en verdad, han sostenido tradicionalmente los teóricos de la coherencia. La verdad no es una relación abstracta de coherencia entre proposiciones; eso sería evidentemente absurdo, puesto que claramente podría haber cualquier número de conjuntos de proposiciones internamente coherentes y cualquier proposición consistente debe pertenecer inevitablemente a algún conjunto coherente. La verdad es una relación de coherencia entre nuestras creencias, una relación de coherencia con nuestros principios.

Pero aquí es donde surge el problema serio. Pues, desde una concepción coherentista de la verdad, ¿cuál es el *status* del hecho de que una cierta proposición *p* es una de nuestras creencias o uno de nuestros principios? Su verdad debe consistir en

la coherencia, la coherencia de "nosotros creemos que *p*" con el resto de nuestros principios y creencias: *q*, *r*, ,*s* etcétera. Sin embargo, ahora debemos volver a preguntar, ¿en qué consiste que sea verdadero que *q*, o *r*, o *s* sea un principio o una creencia nuestra? Una vez más la respuesta debe ser que su verdad consiste en la coherencia; la coherencia de "nosotros creemos *q*" con *p*, con *r*, con *s* y así sucesivamente y sin duda también con "creemos *p*", "creemos *r*", "creemos *s*" y semejantes. En esto *consiste* su verdad, en esto y nada más: eso es lo que la teoría dice. Pero entonces la teoría es insostenible, ya que de nuevo ha reducido la verdad a una relación entre proposiciones. El conjunto de proposiciones en cuestión incluye un número de proposiciones acerca de lo que creemos, pero eso no cambia el hecho de que no hay nada que la teoría pueda aceptar como aquello en lo que consiste la verdad, excepto una relación abstracta de coherencia entre proposiciones. Y esto, como ya vimos, no resolverá el problema, porque cualquier proposición consistente pertenece a algún conjunto coherente: después de todo no se traza ninguna distinción efectiva entre lo que ha de contar como verdadero y lo que ha de contar como falso.

Tratamos de marcar la distinción diciendo que la coherencia que constituía la verdad no era una relación entre proposiciones, abstracción hecha de si alguna de ellas era creída o no, sino una relación entre creencias que sostenemos, o en todo caso para considerar como verdadera una proposición, ésta debe guardar coherencia con las creencias y principios que sostenemos. Esto descansa en el hecho de que afirmamos ciertos principios o creencias. Lo que ahora hemos visto es que, de acuerdo con la teoría de la coherencia, a todo lo que este hecho puede equivaler es de nuevo a la coherencia; la coherencia de ciertas proposiciones de la forma "creemos tal y tal" con ciertas otras proposiciones. Por tanto nos quedamos con lo que estábamos tratando de eludir, una relación abstracta entre proposiciones, ya que cuando tratamos de superarla tuvimos que apelar a hechos; pero hechos cuya misma factualidad no puede consistir más que en que se dé tal relación. La verdad no puede ser simplemente una relación abstracta entre proposiciones, por lo que la teoría coherentista de la verdad —en su forma pura— ha resultado ser incoherente.

Al decir que es incoherente "en su forma pura" quiero decir

que es incoherente cuando es tomada por sí misma como una versión completa y adecuada de la verdad y no acompañada de la teoría de la correspondencia como lo está en Kant, o con alguna teoría de lo que es la verdad. No habría nada necesariamente erróneo en sostener para cierta clase limitada de proposiciones que su verdad consistiera en la coherencia, en tanto que esta clase restringida de proposiciones excluyera un número suficiente de proposiciones de la forma "nosotros creemos que *p*" o "el principio de que *p* es uno de nuestros principios". Si se acepta que la verdad de afirmaciones como éstas consiste en una correspondencia con los hechos y no en la coherencia, la dificultad que se acaba de señalar no surgirá. Y para Kant en eso debía consistir.

En cuanto a los principios generales, él es capaz de asegurar esto usando sus argumentos trascendentales. Sus argumentos trascendentales están concebidos para mostrar que ciertas cosas deben ser verdaderas para que la experiencia sea posible, y estas cosas son de dos tipos. En primer lugar, hay requisitos como "todo suceso tiene una causa", el cual debe ser válido dentro del mundo de las apariencias. Luego en segundo lugar están los requisitos que son requeridos como precondiciones para que haya un mundo de apariencias y que no son válidas simplemente dentro de él o determinan su carácter. El requisito que debe haber un sujeto que es activo en la síntesis es de esta clase: el "yo" debe ser presupuesto como sujeto, pero este "yo" pensante no pertenece al mundo de las apariencias, no es un objeto de la experiencia posible.

> El sujeto de las categorías, por el hecho de pensarlas, no puede obtener un concepto de sí mismo como objeto de las categorías, puesto que para pensarlo necesitaría fundarse en la pura autoconciencia, que es precisamente lo que se pretendía explicar. [28]

L a verdad de esta clase de afirmación no puede así consistir en la coherencia, sino que debe consistir en una correspondencia que nos está garantizada por el hecho de que sabemos que tenemos experiencia, y podemos mostrar que a menos de que estas cosas fueran así no podríamos haberla tenido. Pero ahora, a cada

[28] *Ibid* . B 422.

requisito del primer tipo corresponde un requisito del segundo tipo: pues si "todo suceso tiene una causa" es un principio que debe ser válido dentro el mundo de las apariencias, eso equivale a decir que debe ser uno de *nuestros* principios, uno de los principios que debemos aceptar y debemos usar en nuestra construcción del mundo. Esta segunda afirmación no es en sí misma un principio o un enunciado concebido para ser válido meramente dentro del mundo de las apariencias, y su verdad debe consistir más bien en su correspondencia con un hecho acerca de nosotros, un hecho que no es creado por nuestra construcción sino que debe privar como una condición de la cual tal construcción depende.

Este aspecto de la filosofía kantiana ha sido atacado en ocasiones como una viciosa y no regenerada psicología trascendental. Pero es un aspecto esencial del sistema kantiano, y ello o algo parecido es necesario para rescatar la versión del mundo de las apariencias de las incoherencias de Quine, de Putnam y de todos aquellos que sostienen que Kant debió haber tirado por borda todos los elementos correspondentistas, y debería haberse quedado satisfecho de arrojar el *an sich* de su sistema. Digo que esto *o algo parecido* es necesario porque no es, de hecho, esencial que los argumentos sean, como los de Kant, trascendentales. Es suficiente si se sostiene que la verdad de tales afirmaciones acerca de lo que creemos y de lo que son nuestros principios consiste en su correspondencia con una realidad independiente; sin embargo se supone que la correspondencia puede ser descubierta o establecida. Y de hecho uno debe señalar como crítica a Kant que ninguna elaboración adecuada de su concepción del mundo fenoménico le hará necesario atribuirnos una variedad de creencias perfectamente específicas acerca de cuestiones de hecho particulares, creencias demasiado específicas y particulares para que podamos esperar argumentos trascendentales que las prueben indispensables para la experiencia. Ya que la coherencia que constituye la verdad en el mundo de las apariencias no puede ser sólo coherencia con un grupo de principios generales, como los que nos da Kant en la analítica de los principios o el principio de que la explicación más simple es más probable de ser verdadera, ya que principios como éstos son compatibles con un amplio rango de cursos alternativos que la naturaleza podría tomar. Son compatibles con mi expe-

riencia actual, pero son insuficientes para determinar como verdadero cualquier conjunto particular de creencias acerca de cómo es ahora el mundo, ya que son igualmente compatibles con mi experiencia de ayer o con la de Kant de hace doscientos años. Por lo tanto la verdad en el mundo de las apariencias es una cuestión de coherencia entre nuestras creencias particulares, así como de coherencia de aquellas creencias particulares con nuestros principios generales, como, de hecho, Kant lo reconoce.[29] Esto significa que la adscripción de aquellas creencias particulares debe ser un asunto tan factual como la adscripción de los principios generales, un asunto en el cual debe sostenerse la correspondencia y no nada más la coherencia a menos que la coherencia que se sostenga para el mundo de las apariencias se reduzca de nuevo a una relación abstracta entre proposiciones.

Pero de ningún modo parece que Kant está menos lejos de estar en lo correcto aquí de lo que lo están aquellos que lo han seguido más recientemente al explorar la teoría coherentista de la verdad. Kant tiene un caso a su favor para elaborar y completar el sistema leibniziano, primero añadiendo su realismo empírico (con su versión del mundo fenoménico y sus principios) al idealismo trascendental que ya estaba en Leibniz; y segundo, por supuesto, suministrando una versión mucho más completa y elaborada del idealismo trascendental y la distinción entre apariencias y cosas en sí mismas. Uno podría añadir a esto, como él mismo lo hubiera hecho, su apreciación de la dificultad inherente al hacer cualquier afirmación acerca de las cosas como son en sí mismas, una cuestión de la que Leibniz jamás estuvo suficientemente consciente a pesar de su reconocimiento de que nuestras percepciones son irremediablemente oscuras y confusas y deben permanecer siempre infinitamente aparte de la claridad y distinción absolutas del verdadero conocimiento de Dios de la realidad.

Sin embargo, pienso que hay otra cuestión respecto de la cual Leibniz puede sostener que su sistema de la armonía preestablecida puede verse como una ayuda para completar a Kant. Ya que si la adscripción a la gente de creencias específicas acerca de cuestiones de hecho particulares es correcta sólo si corresponde con los hechos, y no en virtud de

[29] *Ibid.*, A 218/ B 265-6, tal como se indicó arriba (p. 12).

algún tipo de coherencia, nosotros podemos sentirnos extrañados acerca de cómo uno *podría* alguna vez saber si tales adscripciones son correctas sin asumir cierto tipo de armonía preestablecida entre lo que son las cosas en realidad y cómo pensamos que son. Kant, por supuesto, está comprometido con un exhaustivo escepticismo acerca de la posibilidad de conocer cómo son realmente las cosas, y por tanto acerca de la posibilidad de conocer que creencias la gente tiene realmente. Esto es algo claramente problemático para su sistema, si es correcto lo que digo acerca de que su interpretación del mundo de las apariencias sólo puede ser coherente si un rango substancial de adscripción de creencias depende para su verdad de una correspondencia con una realidad noumenal y genuina. Pero lo que apoya su escepticismo es la consideración de que los principios que usamos para adquirir conocimientos son todos *nuestros* principios. Ellos derivan de nosotros y no llevan consigo marca de autenticidad que garantice que nos llevarán a la verdad, excepto en lo que respecta al mundo de las apariencias. Ciertamente nos llevan a la verdad por lo que toca al mundo de las apariencias, pero esto es porque son los principios mediante los cuales es construido este mundo y por referencia a los cuales se define la verdad en tal mundo. Pero si cualquier conjetura a la que lleguemos guiados por nuestros principios es verdadera del mundo tal como es en sí mismo, eso debe ser por la manera en que es el mundo y por la forma en que nuestras mentes trabajan para que haya una coincidencia; y si las conjeturas a las que nuestros principios nos guían son *sistemáticamente* verdaderas del mundo tal como es realmente, esto debe ser porque coinciden sistemáticamente, porque hay una armonía entre ambos. Por esa sola razón pienso que Leibniz pudo tener un argumento para sugerir que Kant no podía prescindir de un criterio de armonía, si es que su posición ha de ser sostenible. Ya que al dar una explicación de la coherencia que determina el mundo de las apariencias tenemos que asumir que los principios y creencias que nos autoadscribimos y a los demás son por demás noumenalmente correctos. La adscripción está inevitablemente basada en una imposición de evidencia, la única recomendación aparente de aquello es que nosotros la encontramos interesante; pero confiamos en la correspondencia con los hechos *an sich*, más que simplemente satisfacer un criterio de coherencia.

Una observación similar puede hacerse sobre la inducción; ya que la he desarrolado en otro escrito,[30] la trataré aquí brevemente. El argumento es que Kant, o cualquier otro teórico coherentista que asigne un papel significativo a toda experiencia debe estar comprometido de nuevo con un tipo de correspondencia cuando hace predicciones inductivas: una correspondencia entre las predicciones y el modo en que suceden las cosas. El papel que la experiencia tiene que jugar al proveer conocimiento es algo que muchos teóricos coherentistas pasan por alto de una manera poco clara, pero la mayoría (incluyendo a Kant en su versión del mundo fenoménico) la considera muy importante, y reconoce el hecho obvio de que nuestras expectativas acerca del curso futuro de nuestra experiencia, en algunas ocasiones, son falsas, y en otras más frecuentes, son correctas. Por la incertidumbre del futuro y su propensión para sorprendernos, ellos algunas veces piensan en la verdad como un límite ideal, una coherencia ideal sólo obtenible cuando toda evidencia empírica está presente, pero es un hecho importante acerca de nosotros, en cualquier momento dado, que *no* toda evidencia empírica está presente, y los principios con los que operamos son principios con los que operamos *ahora* y no en algún punto inalcanzable en el futuro ideal. Por lo que debemos preguntar: ¿qué garantiza que estos principios estén adaptados para manejar la evidencia futura, la evidencia que aún no está presente? Esto no puede ser un asunto de nuestra propia estipulación, si la evidencia se da empíricamente y no es creada por nosotros. Nuestro éxito continuo en la predicción inductiva sólo puede ser el resultado de un tipo de armonía: una armonía entre el modo en que nuestras mentes trabajan y el mundo que es el origen de la variedad y novedad en nuestra experiencia.

Se podría replicar que no es necesaria tal cosa porque nuestros principios pueden acomodarse ellos mismos a cualquier experiencia que surja: como Wittgenstein pregunta "¿sería *impensable* que yo tuviera que permanecer en la silla de montar a pesar de lo mucho que los hechos brinquen?"[31] Pero la respuesta a esta pregunta (como Wittgenstein lo reconoce) es que de hecho sería impensable: podría ser que "ciertos sucesos

[30] R.C.S. Walker, *Kant* (London, Routledge, 1978), cap. XII

[31] Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford, Blackwell, 1969), secc. 616

me colocaran en una posición en la que ya no podría seguir con el viejo juego del lenguaje más adelante".[32] Nuestra expectativa de que es más probable que funcionen las teorías simples que las complicadas, nuestra creencia en la explicación por leyes universales humanamente descubrirles que valen a través del tiempo y del espacio, nuestra concepción de que el futuro se parecerá al pasado en aquellos aspectos que consideramos importantes —estos principios son tan fundamentales y tan constitutivos de nuestro esquema conceptual como cualesquier otros, y son ellos los que hacen surgir nuestras expectativas inductivas. Estas suposiciones inductivas, en su mayoría, se justifican en el transcurso de los acontecimientos. Pero si viviésemos en un mundo en el que no lo fueran, o en el que dejaran de estarlo después de algún tiempo, estos principios carecerían de la utilidad que tienen para organizar nuestra concepción del mundo. Si decidiéramos por estipulación hacer verdaderos estos principios del mundo fenoménico, tal decisión sería decididamente errónea, ya que en la práctica tales principios nos estarían traicionando constantemente.

Kant, tal como la mayoría de los téoricos coherentistas, muestra, a lo largo de la mayor parte de la *Crítica de la razón pura*, poca conciencia de este problema. Claramente se muestra más consciente del problema posteriormente, y ésta fue una de las razones que lo impulsaron a escribir la *Crítica del jucio teleológico*. Ahí nos dice que esta continua conformidad del mundo a la que nuestros principios nos llevan a esperar, esta continua predisposición de la naturaleza para ser comprensible mediante nuestros criterios, nos lleva a pensar en el mundo *como* si fuera la creación de un dios lo suficientemente preocupado por nuestro bienestar, como para asegurar que nuestras expectativas sean —digamos— satisfechas. En la réplica a Eberhard, que fue escrita por la misma época, Kant describe explícitamente esto como una concepción de la armonía preestablecida: le proporciona el tercero y último de sus sugestivos puntos de contacto con Leibniz. Leibniz, dice Kant, se equivocó al describir la armonía prestablecida como una armonía de todas las cosas en el universo unas respecto de

[32] *Ibid.*, secc. 617.

otras,[33] ya que su papel es más estrecho. Debemos reconocer que la armonía es solamente la destacada concordancia que hemos estado considerando. Refiriéndose a la *Crítica del juicio*, dice:

> No podemos explicar mayormente esta concordancia: nadie podría hacerlo tampoco. Leibniz llamó a su fundamento [. . .] una *armonía preestablecida*. Con esto él no explicó obviamente tal armonía, tampoco buscó hacerlo; sólo indicó que mediante ella, debemos pensar una cierta finalidad en el ordenamiento por parte de la causa suprema de nosotros mismos y de todas las cosas externas. Debemos pensar esta finalidad como presente desde el momento de la creación (preestablecida).[34]

Es cierto que Kant sólo dice que debemos *pensar* en las cosas de esta manera, no que deba *haber* una armonía preestablecida, que es lo que Leibniz sostenía. Pero aquí me parece que la posición de Leibniz de ninguna manera es irrazonable. Pues si el éxito continuo de nuestras predicciones sólo es comprensible bajo cierta suposición, ¿no es razonable considerar tal suposición verdadera? Esto es ciertamente aceptable por todos nuestros criterios normales. Lo que impide a Kant admitir su verdad es su aversión a aceptar que alguna vez estamos legitimados para sostener que tenemos conocimientos de cómo son las cosas en sí mismas, pero hemos visto que él no es capaz de adherirse estrictamente a su propio postulado: él debe permitir que conozcamos ciertas cosas acerca de lo que la gente cree real y noumenalmente si es que quiere dar una versión coherente del mundo de las apariencias. Parece que Leibniz nos dio un argumento en favor de la existencia de Dios que es, en cierto sentido, paralelo al que usa Berkeley, a partir de la creencia del sentido común de la permanencia de objetos cuan-

[33] Kant, *Uber eine Entdeckung*, Ak. VIII:250. Leo el texto de una manera un poco diferente de la traducción de Allison en este punto: Kant no está negando que la armonía sea una "predeterminación de cosas externamente existentes", como Allison le hace decir, sino que dice que no es una "predeterminación de cosas que existen externamente unas respecto de otras (*ausser einander befindlicher Dinge*)", *i.e.* no una armonía universal de todas las sustancias destinada a proporcionar una fundamentación metafísica para toda apariencia de interacción y relación.
[34] *Ibid.*, Ak. VIII: 250.

do ninguna mente finita está consciente de ellos. En la versión leibniziana sería de este modo: nuestras expectativas ordinarias acerca de cómo será el futuro, y, de igual manera, nuestras opiniones acerca de las creencias y los principios que las personas sostienen sólo pueden ser correctas si corresponden a hechos genuinamente independientes; su verdad no puede consistir en la coherencia. Nosotros estamos comprometidos con su corrección, pero suponer que son correctos es suponer que hay una armonía entre la manera en que pensamos y la forma en que las cosas realmente son. En consecuencia estamos comprometidos con eso. Pero suponer que hay tal armonía es equivalente a suponer que, tanto el mundo independiente, por un lado, como nuestras facultades cognoscitivas, por el otro, han sido ordenados para que armonicen; y suponer esto equivale a suponer una deidad benevolente, ya que lo que se requiere es un ordenamiento intencionado de las cosas, hecho de tal modo que beneficie a los seres humanos. Por tanto, estamos comprometidos con todo eso también.

Por supuesto, necesita decirse mucho más de este argumento, pero éste no es el lugar para hacerlo. Todo lo que quiero hacer es sugerir que en este tercero de los tres temas desarrollados por Kant al final de su respuesta a Eberhard, el tema de la armonía preestablecida, no es obvio que algo como la armonía leibniziana no se requiera cuando la propia posición de Kant esté totalmente acabada; de hecho, el propio Kant más o menos lo sugiere. En los primeros dos temas, el principio de razón suficiente y la distinción entre apariencia y realidad, vimos que hay mucho que decir de la afirmación kantiana de que elabora y completa a Leibniz, con su idealismo trascendental mejor desarrollado y con una versión del mundo fenoménico que le permite combinarla con un realismo empírico. Pero el tercer tema no es el menos importante. Y si realmente se requiere una armonía preestablecida para hacer defendible la posición kantiana —no obstante que, sin duda, sea una armonía más limitada en alcance que la de Leibniz— entonces hay también algo por decirse para voltear de cabeza el quizá un poco condescendiente comentario de Kant, y decir que el sistema de la armonía preestablecida es la verdadera apología de Kant.

Traducción de Guillermo Hurtado
y Javier Ortiz

Problemas en la metafísica de Leibniz

Robert Sleigh

Este ensayo se ocupa de varios tópicos que constituyen problemas en la interpretación de la metafísica de Leibniz. La elección de los tópicos es idiosincrásica, pero no al azar. Los tópicos seleccionados me parecen realmente centrales para obtener una comprensión apropiada de la metafísica de Leibniz. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos de Leibniz no han podido darse cuenta de la dificultad que entraña el proveer una interpretación plenamente adecuada en cada caso. La intención de este ensayo consiste en promover la discusión de los tópicos citados, no concluirla, aun cuando lo haría si pudiera.

Para ubicar esta discusión en un contexto adecuado, y así delimitarla de tal manera que haga mi tarea manejable, restringiré mi atención a un único tema, a saber, la substancia tal como ésta se desarrolla en el *Discurso de metafísica* y en la correspondencia con Arnauld.

Creo que es razonable conferirle al *Discurso* y a la correspondencia tal posición central; Leibniz lo hizo, y así lo han hecho sus comentadores. En varias partes de la correspondencia y de los escritos publicados, Leibniz explícitamente dijo que su madurez filosófica puede fecharse en la época del *Discurso*; los comentadores contemporáneos han sido aún más positivos. Russell, por ejemplo, en su obra seminal: *Una exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, en el prefacio a la primera edición, expresó:

Cuando leí el *Discurso de metafísica* y las cartas de Ar-

> nauld, súbitamente una avalancha de luz cayó sobre todos los recovecos del edificio filosófico de Leibniz. Vi cómo se colocaron sus fundamentos y cómo surgió su superestructura. Se hizo patente que su fantástico sistema podría deducirse de un conjunto pequeño y simple de premisas, las cuales, aparte de las conclusiones que Leibniz quiso extraer de ellas, muchos filósofos, si no es que la mayoría habría deseado admitir. No parecía irrazonable desear que los pasajes que me parecieron iluminadores se los parecieran también a otros.

No hay duda de que en los pasajes a los que se refiere Russell se formula el fundamento del sistema de Leibniz. También es claro que esos mismos pasajes proporcionan indicios de cómo Leibniz concibe la superestructura, en última instancia la *Monadología*, como surgiendo del fundamento. Pero no creo que Russell hubiese visto cómo fueron puestos sus fundamentos, y cómo surgió de ellos su superestructura. En verdad, aun cuando los intérpretes de Leibniz en los 82 años desde que Russell escribió han hecho avances importantes, siguen sin resolver cuestiones básicas acerca del fundamento y de la superestructura.

Hay algo más en la filosofía de Leibniz de lo que se expresa en el *Discurso* y hay algo más en el *Discurso* de lo que expresan los parágrafos 8 y 9; sin embargo, una notable cantidad de lo que es esencial a ambas cosas, está contenida en estos dos parágrafos. Es a esos parágrafos que Russell dirige inicialmente nuestra atención. El parágrafo 9 comienza así:

> De esto se siguen varias paradojas notables. Las "paradojas" citadas son algunas de las tesis metafísicas centrales de la filosofía de Leibniz. Necesitamos identificar la referencia de 'esto', es decir, localizar y formular con cuidado la doctrina de la cual se piensa que surgen las paradojas. No es sorprendente que la doctrina relevante se encuentre en el parágrafo anterior al noveno, esto es, en el parágrafo 8. Éstas son las palabras de Leibniz:

> Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una substancia individual, o de un ser completo, consiste en

> tener un concepto tan completo, que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que se atribuye esta noción. En tanto que el accidente es un ser cuya noción no encierra todo lo que pueda atribuirse al sujeto al que se atribuye esa noción.

Llamemos a la doctrina expresada en este y en otros pasajes similares, la teoría del concepto completo de la substancia. La doctrina es ésta:

(a) Para cualquier entidad *x*, *x* es una substancia individual si y sólo si, el concepto de *x* es completo. El primer problema no resuleto, hacia el cual deseo dirigir su atención, es éste:

(1) ¿Cuál es el proceso de razonamiento mediante el cual Leibniz pasó a la teoría del concepto completo a las "paradojas"? Para aguzar el problema podríamos concentrarnos en dos doctrinas típicamente leibnizianas, ninguna de las cuales se formula explícitamente como una paradoja en el parágrafo 9; ambas son centrales para las doctrinas supuestamente derivadas en el parágrafo 9, a saber, la doctrina de la simplicidad de la substancia y la doctrina que sostiene:

> Que una substancia particular nunca actúa sobre otra substancia particular, ni recibe su acción, ni consideramos que lo que sucede a cada una es únicamente una consecuencia de su concepto completo (parágrafo 14).

Puesto que he discutido la simplicidad de la substancia en otro lugar, me concentraré en la supuesta falta de interacción causal entre las substancias. El pasaje citado más arriba hace claro que Leibniz quiso llegar a la conclusión de que una substancia no actúa sobre otra, a partir de la premisa de que cada substancia tiene un concepto completo que contiene todas sus propiedades. ¿Cómo procede la derivación? Algunos han sugerido la siguiente línea de razonamiento:

> Tómese una substancia *x* y alguna propiedad *F* que *x* tiene. Desearíamos explicar por qué *x* tiene *F*. Puesto que *x* es una substancia, por hipótesis, en virtud de la teoría del concepto completo, la propiedad *F* está contenida en el concepto *C* de *x*. Por lo tanto, una explicación comple-

> ta de por qué x tiene F puede darse sin mencionar ninguna otra substancia y que podría interactuar causalmente con x.

Seguramente ésta no puede ser toda la historia. Nótese que la explicación propuesta de por qué x tiene F (explicación de por qué F está contenido en el concepto de x) no es una explicación *causal* y, por lo tanto, no sería posible que se pudieran eliminar otras explicaciones causales alternativas (pero véase G/2/68-9). ¿Por qué no podrían estar contenidos ambos en el concepto de x; que x tiene F y que lo tiene en virtud de la interacción causal con alguna otra substancia y?

No es una hazaña menor el dar una respuesta adecuada a esta pregunta aparentemente inocente. Obviamente una respuesta apropiada descansará en la noción que Leibniz tiene de un concepto. Poco hay que ayude en el *Discurso* mismo. Material relevante se encuentra en la correspondencia. En particular encontramos a Leibniz expresando el punto de vista de que *el* concepto de una substancia individual debe distinguir a esa substancia, no solamente de todas las substancias *reales*, sino de todas las substancias *posibles*. Esta doctrina puede ir, hasta cierto punto, en la dirección de explicar por qué el concepto de una substancia debe ser completo. Pero, si 'distinguir' significa simplemente ser verdadero sólo de una cosa posible, carecemos aún de una explicación de por qué el concepto de una substancia x no debería contener propiedades cuya descripción canónica incluyera referencias a alguna otra substancia y

Mi sugerencia es que el lugar adecuado para buscar una respuesta es en los puntos de vista de Leibniz del papel de los conceptos en la creación de Dios del mundo actual.

¿Cómo llegó Leibniz a la teoría del concepto completo de la substancia individual? Nótese que el pasaje que introduce la teoría, en el parágrafo 8 del *Discurso*, comienza con "siendo esto así". ¿Qué es lo que es así? Podríamos formular la tesis de esta manera:

> (b) Para cualquier proposición p, p es verdadera si y sólo si el concepto del predicado de p está contenido en el concepto del sujeto de p.

(De hecho cuando Leibniz es particularmente cuidadoso, se

restringe (b) a las proposiciones afirmativas categóricas, ya sean universales o singulares). Llamemos a éste el tratamiento del concepto contenido de la verdad. Nuestro segundo problema no resuelto, al cual deseo dirigir su atención, es éste:

> (2) ¿Cuál es el proceso de razonamiento mediante el cual Leibniz pasa del tratamiento del concepto contenido de la verdad a la teoría del concepto completo de las substancias individuales?

Dada la suposición de que hay un único concepto (*el* concepto de *x*) que debe asociarse con cada entidad de *x*, y dado el compromiso de Leibniz con el punto de vista aristotélico de que una substancia es una entidad de la cual otras se predican, pero la cual, a su vez, no se predica de otras, es claro que el tratamiento de la verdad, como inclusión de conceptos, requiere que el concepto de una substancia sea completo. Pero parece que la misma línea de razonamiento, nos llevaría a la misma conclusión para cualquier entidad que pudiera ser el sujeto de una proposición singular. Las propiedades, en realidad toda abstracción o cualquier cosa, parecen satisfacer esa condición; sin embargo, la teoría del concepto completo requiere que *únicamente* se asignen conceptos completos a las substancias individuales.

A Leibniz no se le pudieron haber escapado estas cuestiones obvias, pero no se encuentra solución alguna en el material del *Discurso* o la *Correspondencia*. Aunque creo que quizás podamos hallarla combinando algunas ideas de las fuentes que se acaban de mencionar y varias tesis acerca de los lenguajes ideales que se ecuentran en el material no publicado de la misma época, *grosso modo*, la solución es ésta: Leibniz pensó que en un lenguaje ideal, la referencia a cualquier entidad, aparte de la substancia individual, se haría mediante términos que ocupen la posición del predicado. Dada la suposición no establecida de que el concepto contenido que da cuenta de la verdad se ha de aplicar a las proposiciones por medio de las oraciones en este lenguaje ideal, la teoría del concepto completo se vuelve plausible.

Si estoy en lo correcto, en esas cuestiones hay una lección im portante para el estudioso de Leibniz, a saber: es como si Leib

niz estuviera escribiendo para un lector imaginario que tuviera presentes *todos* los escritos de Leibniz en un periodo dado. De hecho, la única persona realmente equipada *así* ¡era Leibniz mismo! Aunque pudiera parecer extraño, mi punto de vista es que Leibniz escribió y publicó muchas obras en las que simplemente se omite una amplificación, elucidación o explicación, que se encuentre en alguna otra parte, pero esa "alguna otra parte" es un material no disponible para los estudiosos interesados en ello.

Podemos concluir nuestra incursión en los parágrafos 8 y 9 del *Discurso* con el tercero de nuestros problemas no resueltos.

> (3) ¿Cuál es el proceso de razonamiento que llevó a Leibniz a aceptar el tratamiento de la verdad como inclusión en un concepto completo?

Un trabajo provechoso sobre esta cuestión requiere de una elucidación cuidadosa de lo que Leibniz quiere decir cuando dice que en una proposición verdadera el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto. Como se observó previamente, es de una importancia fundamental concentrarse en la implicación del uso de la descripción definida en las frases *el* concepto del sujeto' y '*el* concepto del predicado'. Para que nuestro trabajo sea fructífero en esta área se requiere una considerable información básica del uso filosófico establecido de los términos relevantes en el siglo XVII. Muchos filósofos contemporáneos ven el *slogan* —es verdadero si y sólo si el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto— como equivalente a lo que podríamos expresar como verdadero si y sólo si analíticamente verdadero. Pero tal lectura se evapora frente a los numerosos pronunciamientos de Leibniz que versan sobre la distinción entre verdades necesarias y contingentes. Sin embargo, estoy seguro de esto: cuando se lleve a cabo el trabajo de desbroce requerido quedará un problema profundo, saber, cómo darle sentido a la distinción de Leibniz entre verdades contingentes y necesarias. Sin embargo, éste *no* es uno de mis seis problemas no resueltos que requieren más atención de la que se les está otorgando en el presente, porque a éste sí se le está dando suficiente atención.

Couturat, en su trabajo pionero *La logique de Leibniz* dio,

como estudioso que era de Leibniz, una respuesta a nuestra tercera pregunta, la cual ha tendido a dominar la discusión y, por lo tanto, a inhibir la producción de alternativas. Una vez que vemos su inadecuación, será clara la importancia de aportar aquí un esclarecimiento.

Los primeros tres problemas que he traído a colación incluyen o bien los fundamentos de la metafísica de Leibniz, o bien el primer paso de los fundamentos a la superestructura. El segundo conjunto de tres problemas considera detalles de la superestructura.

Quizá la mejor manera de introducir el cuarto problema sea concentrarse en los pronunciamientos de Leibniz acerca de la distinción entre su doctrina de la armonía preestablecida y la doctrina del ocasionalismo de Malebranche.

En un borrador de una carta a Arnauld, Leibniz observó que la hipótesis de la concomitancia (la que posteriormente llamó la armonía preestablecida) es una consecuencia de la teoría del concepto completo de la sustancia individual (G/2/68). A través de la correspondencia con Arnauld, Leibniz trabajó para diferenciar la hipótesis de la concomitancia de la doctrina del ocasionalismo como la formuló Malebranche. Aun cuando Leibniz formuló diversas observaciones a este respecto, la observación básica la contiene este pasaje de la carta de Leibniz de julio 14 de 1686 a Arnauld:

> Me parece que la hipótesis de las causas ocasionales no satisface a un filósofo, pues introduce una especie de milagro continuo como si Dios cambiase constantemente las leyes de los cuerpos en ocasión de los pensamientos de los espíritus, o cambiarse el curso regular de los pensamientos del alma, excitando en ella otros pensamientos en ocasión de los movimientos del cuerpo, y, de un modo general, como si Dios interviniese habitualmente de alguna otra manera que no sea la de conservar cada sustancia en su camino de acción y las leyes establecidas para ella. Por tanto, sólo la hipótesis de la concomitancia o de la armonía entre las sustancias explica todo de una manera concebible y digna de Dios [...] (G/2/57-58 (M 65)).

A través de los escritos de Leibniz su crítica básica al ocasionalismo es la que encontramos aquí, a saber, que el oca-

sionalismo "introduce una especie de milagro continuo", mientras que, presumiblemente, la hipótesis de la concomitancia no lo hace. El cuarto de mis problemas no resueltos es éste:

> (4) ¿Cual es exactamente la noción de Leibniz de un milagro?

¿Cuál es el problema? ¿No podemos decir que un suceso *s* que ocurre en alguna sustancia finita *x* es un milagro, sólo en caso de que *s* ocurra en *x* a causa de la intervención directa de Dios? Realmente no. En un sentido, toda sustancia finita depende de Dios directamente tanto para su creación como para su existencia continua, de acuerdo con Leibniz. Por lo tanto lo mismo es verdad de *todo* suceso que ocurre en la historia de una sustancia finita. En otro sentido el argumento de Leibniz, previamente mencionado, intenta mostrar que una sustancia no puede actuar sobre otra, puesto que el programa entero de una sustancia finita dada está contenido en su concepto completo, y esto se aplica sean las sustancias finitas o infinitas.

Leibniz vio el problema aun cuando sus comentadores no hayan sido tan agudos. Considérese la oración con la que se inicia el parágrafo 16 del *Discurso*:

> Ahora sólo queda por explicar cómo es posible que Dios tenga a veces influencia sobre los hombres y sobre otra sustancia mediante un concurso milagroso y extraordinario puesto que parece que nada extraordinario ni sobrenatural puede ocurrirles, dado que todos sus sucesos no son sino consecuencia de su naturaleza.

Éste es el problema como lo vio Leibniz; el parágrafo 16 también contiene su solución, la cual aceptó y promulgó desde entonces. El meollo de su solución es un reconocimiento de que, aun cuando todo suceso que ocurre en una sustancia se sigue de su concepto, algunos sucesos que ocurren en las sustancias finitas están "por encima de las máximas subordinadas". Éstos son los milagros.

¿Pero a dónde llegamos con todo esto? ¿Qué es una máxima subordinada? Las máximas subordinadas, nos dice el parágrafo 7 del *Discurso*, formulan la naturaleza de las cosas (finitas).

Una investigación adicional sugiere que las máximas subordinadas son simplemente leyes de la naturaleza. Pero esperemos: una máxima subordinada no necesita ser verdadera de todos los sucesos a los cuales parece que es aplicable; especialmente en el caso de aquellos que son milagrosos. Una atención cuidadosa a los detalles de la exposición de Leibniz aclara que las máximas subordinadas se *definen* como generalizaciones verdaderas de la *naturaleza* de las sustancias finitas. Obviamente si no vamos a acusar de circularidad a Leibniz, no podemos *definir* la naturaleza de una cosa como conteniendo todo lo que es verdadero de ella; es decir, lo que se contiene en su concepto, *menos* lo milagroso. Por lo tanto o bien Leibniz debe decidir la noción de la naturaleza de una sustancia finita independientemente de la noción de un milagro, y la noción de una máxima subordinada; o bien, debe decidir el milagro directamente sin referencia a las máximas subordinadas o a las naturalezas. El hecho es que en el parágrafo 16 del *Discurso* aventura ambas tácticas. Un esfuerzo para explicar lo que se contiene en la naturaleza de una sustancia finita, sin referencia a las máximas subordinadas o a los milagros, puede verse en este pasaje:

> Pero respecto a lo que nuestra naturaleza expresa más perfectamente ello le pertenece, de una manera particular, puesto que es en ello en lo que su fuerza consiste y en lo que está limitada, como lo he explicado, hay muchas cosas que sobrepasan las fuerzas de nuestra naturaleza y aun las fuerzas de todas las naturalezas limitadas.

Un esfuerzo por explicar directamente los milagros puede verse en este pasaje:

> [...] los milagros [...] tienen esta peculiaridad: que no pueden ser previstos mediante el razonamiento de ningún espíritu creado, no importa cuán ilustrado pueda ser, porque la comprensión distinta del orden general sobrepasa a todos ellos; mientras que toda cosa que se llame natural depende de máximas menos generales que las criaturas pueden entender.

Ambas ideas se desarrollan con más detalle en escritos posteriores. En el caso de la primera idea, la noción de una expre-

sión más perfecta se ha de explicar en términos de la distinción entre percepción clara y concisa. Que el entendimiento humano es capaz de comprensión racional, de exactamente el orden natural, llega a ser un postulado básico bajo el sello del racionalismo de Leibniz. Para ver una formulación madura particularmente clara de la doctrina relevante, véanse los *New Essays on Human Understanding*, traducidos por Rempert Renandt y Bennett, pp. 65 y 66. El proyecto que yo les recomiendo consiste en trazar su desarrollo; el desarrollo de estas doctrinas, como algo particularmente fecundo para la comprensión de la filosofía de Leibniz. No hay por qué sorprenderse. Un estudio profundo de la filosofía moderna podría escribirse bajo el título de "La noción de un milagro desde Descartes hasta Hume".

Podemos introducir ahora el quinto problema no resuelto, recordando el principio más fundamental de la metafísica de Leibniz, el cual se establece sucintamente en la carta del 30 de junio de 1704 a De Volder:

> No hay nada en las cosas *excepto* sustancias simples, y en ellas percepción y apetito (G/2/270 (LS37)).

Los apetitos devienen en tendencias al pasar de una percepción a otra. Por lo tanto, para Leibniz la realidad metafísica fundamental consiste en sustancias simples, percepciones, y propiedades disposicionales de las sustancias simples, que tienen que ver con sus percepciones. Mi quinto problema es éste:

> (5) ¿Cuál es el proceso de razonamiento mediante el cual Leibniz concluye que las propiedades básicas de las mónadas están limitadas a las percepciones?

Nótese que la pregunta a la cual estoy dirigiendo su atención no es: ¿Mediante qué proceso de razonamiento concluyó Leibniz que toda mónada tiene percepciones? Esta pregunta es buena; sin embargo, los comentadores no le han dado la importancia que merece. Pero la pregunta más difícil es acerca del proceso de razonamiento mediante el cual Leibniz concluyó que no hay propiedades básicas de las mónadas, *excepto* las

percepciones. Al delinear la que considero una respuesta correcta a la pregunta más fácil, arrojaré luz sobre el significado de la pregunta más difícil.

En una carta importante dirigida a Arnauld fechada el 9 de octubre de 1687, Leibniz aporta definiciones de algunos de los términos clave concernientes a sus pensamientos sobre esas cuestiones. Nos dice:

> Una cosa *expresa* a otra cuando hay una relación constante y fija entre lo que puede decirse de una y de la otra (G/2/112).

También nos dice que una cosa *x* percibe otra cosa *y* justo en el caso de que *x* sea simple y exprese *y*. En los parágrafos 8 y 14 del *Discurso* ya se nos ha informado que Dios hizo el mundo (la armonía preestablecida de nuevo) de manera tal, que cada sustancia en él expresa todo el mundo. Puesto que cada sustancia es simple, esta expresión, por su parte, equivale a la percepción. Dados algunos principios plausibles acerca de la individuación de las percepciones y el número de ingredientes que han de ser expresados en el universo, podríamos llegar a la conclusión de que en cualquier momento cada sustancia tiene infinitas percepciones. Sin embargo, esto no es lo mismo que decir que, en estos momentos, las sustancias en cuestión no tienen otras propiedades básicas. Sin embargo, cuando reflexionamos sobre la cuestión, decir que cada sustancia tiene una infinitud de percepciones, advertimos que esto realmente no dice mucho acerca de una sustancia. Decir que una sustancia *x* percibe *y*, es decir que *x* es simple y que *x* guarda cierta relación con *y*. Pero sabemos que es una tesis central de la metafísica de Leibniz que toda propiedad relacional de la sustancia *x se basa* en alguna propiedad intrínseca no relacional (o sobre un conjunto de propiedades) de *x*. Nuestro punto de vista de la tesis de Leibniz acerca de la reductibilad de las relaciones depende, en gran medida, de cómo interpretemos aquí la expresión "basado en".

Sea como fuere que se zanje esa cuestión, todo lo que realmente hemos aprendido hasta ahora es que, en virtud de la expresión universal —consecuencia de la armonía preestablecida—, cada sustancia percibe todo lo demás y *por lo tanto* ca-

da sustancia tiene alguna propiedad intrínseca no relacional, que corresponde con, y que forma la base, para cada expresión de ese tipo. Pero no aprendemos más; en particular, no aprendemos casi nada acerca de la naturaleza de esas propiedades intrínsecas no relacionales. El percatarnos de esto puede hacer que mi quinta pregunta sea a la vez más difícil y menos interesante de lo que podría parecer.

El sexto y último problema no resuelto que pongo a consideración de éste:

> (6) ¿Cuál es exactamente la concepción de la unidad sustancial atribuida a las sustancias corpóreas en el *Discurso* y en la correspondencia?

Éste es un aspecto de la filosofía de Leibniz donde es esencial restringir la pregunta a una época específica o a un texto. Hay buenas razones para suponer que su concepción del cuerpo maduró y se alteró con el tiempo. En verdad hay evidencia textual de que Leibniz tenía profundas dudas acerca de la sustancialidad de los cuerpos en la época en que escribió el *Discurso*. Existen muchas versiones del *Discurso*; en todas, menos en la versión considerada comúnmente como definitiva, Henry Lestienne encontró pasajes de los cuales el siguiente es típico:

> No intento determinar si los cuerpos son sustancias, para hablar con rigor metafísico, o si son fenómenos verdaderos como el arcoiris.

Esta duda, aun cuando suprimida en la versión definitiva del *Discurso*, aparece en la *Correspondencia*. En su carta de septiembre 28 de 1686, Arnauld planteó dificultades a las tesis de Leibniz acerca de la concomitancia y la doctrina de las formas sustanciales. En el borrador de una respuesta, después de tratar el primer problema, Leibniz se dirigió al segundo problema y dijo:

> La otra dificultad acerca de las formas sustanciales y las formas de los cuerpos es incomparablemente mayor, y confieso que no estoy satisfecho. En primer lugar, se tendría que estar seguro de que los cuerpos son sustancias y no sólo fenómenos verdaderos como el arcoiris.

En el mismo borrador Leibniz también expresa:

> [...] aparte de cuerpo del humano no hay cuerpo alguno acerca del cual pueda declarar que es una sustancia y no un agregado de muchas o quizás un fenómeno.

Varios comentadores han encontrado los siguientes puntos de vista sugeridos por Leibniz en la *Correspondencia*:

> (C) Los cuerpos son meros fenómenos.
> (B) Los cuerpos son agregados de sustancias.
> (E) Los fenómenos y los agregados no son sustancias.
> (F) Hay sustancias corpóreas.

Y han pensado que esas tesis son inconsistentes. Pienso que en la *Correspondencia* se encuentran desde *C* hasta *F*, y que crean un problema para Leibniz y sus comentadores; pero no se trata de un problema de inconsistencia. En primer lugar, pienso que la evidencia apunta hacia la conclusión de que Leibniz aceptó:

> (G) Todo mero agregado es un fenómeno, y
> (H) Toda sustancia corpórea está compuesta de un cuerpo orgánico y una mónada dominante; una sustancia corpórea es idéntica al compuesto resultante el cual no es él mismo un cuerpo.

La noción de una sustancia corpórea juega un papel crucial en el sistema de Leibniz. Toda sustancia corpórea es un compuesto y es una sustancia. Toda sustancia tiene una unidad verdadera (sustancial). El problema profundo aquí es encuadrar esta última tesis con los argumento de Leibniz, que intentan mostrar que si hay entidades compuestas, entonces debe haber sustancias absolutamente simples, es decir, mónadas. *Prima facie* los mismos argumentos que Leibniz empleó para mostrar que los agregados tienen, en el mejor de los casos, una unidad accidental, se aplican a las sustancias corpóreas también, puesto que las sustancias corpóreas, si hay tales, son, al igual que los agregados, entidades compuestas. Yo sugiero que tenemos un problema clave aquí en la interpretación de Leibniz y que el *Discurso* y la *Correspondencia* son los lugares

correctos para encontrar materiales hacia una solución. El mismo Leibniz no estaba seguro de esos problemas cuando escribió el *Discurso* y la *Correspondencia*. Los filósofos, siendo humanos, frecuentemente se tornan más reveladores y abiertos cuando les aqueja la inseguridad.

Traducción de Enrique Villanueva

La unidad sustancial en Leibniz *circa* 1686

Enrique Villanueva

En los escritos del año 1686 y aledaños, esto es, la *Correspondencia con Arnauld* y *Discurso de metafísica*, Leibniz sostiene unas doctrinas acerca de lo que constituye la unidad de un individuo, la cual lo hace ser una sustancia.

Lo que Leibniz desea evitar con esas doctrinas son dos teorías acerca de los individuos, a saber, según la primera, que lo que hace ser a un individuo un ente auténtico o sustancia es el ser un sustrato, sujeto o soporte de propiedades, y según la otra, que los individuos considerados sustancias no son otra cosa que haces de propiedades, esto es, conjuntos o agregados de propiedades cuya unidad es algo contingente.

Leibniz debe navegar entre este *Scilla* y sus *Charibdis* para poder llegar a su destino, es decir, llegar a establecer que lo que es, son unidades reales o sustancias y que éstas no son ni sustratos ni agregados.

Debo hacer dos acotaciones al dominio del discurso presente. Por una parte, me reduciré a los escritos alrededor del año 1686 y, por la otra, me referiré al caso del ego o alma como ejemplo de sustancia, pues Leibniz así lo hace continuamente en las obras de este periodo.

Procederé de la siguiente manera: en la primera parte expondré las razones de Leibniz para rechazar que los agregados o artefactos sean sustancias. En la segunda expondré sus razones para rechazar una teoría del sustrato. En la tercera haré ver el conflicto en el razonamiento de Leibniz, trayendo a colación los casos del ego y la materia. Finalmente, en la cuarta

parte extraeré algunas conclusiones y dejaré abiertas las posibilidades del desarrollo de la teoría de Leibniz.

I

Leibniz declara una y otra vez que los auténticos individuos o sustancias tienen unidad real. En la carta[1] del 30 de abril de 1687 declara:

> [...] sostengo que [...] las únicas sustancias o seres completos, dotados de una verdadera unidad en sus diferentes estados que se suceden unos a otros, no siendo todo lo demás sino fenómenos, abstracciones o relaciones.

Antes, el 28 de noviembre de 1686, ha declarado que:

> La unidad sustancial exige un ser perfecto indivisible y, naturalmente, indestructible [...]

Indivisible e indestructible debe ser el ser que aspire a la unidad verdadera típica de la sustancia. Esto descalifica a los seres por agregación, esto es, cosas como montones o pilas de cosas, sociedades, gentíos, máquinas o artefactos. Así por ejemplo nos dice de un piso de mármol que:

> no es más que un montón de piedras y de este modo no podría considerarse como una sola sustancia sino como una reunión de varias.

De la materia afirma:

> la materia considerada por la masa en sí misma no es más que un puro fenómeno o apariencia bien fundada [...] no tiene siquiera cualidades precisas y fijas que la puedan hacer pasar por un ser determinado [...] puesto que la figura misma, que es la esencia de una masa extensa determinada, no es nunca exacta ni está determinada con rigor

[1] Tomaré las traducciones —una vez cotejadas contra el original en francés— de la versión castellana de Vicente P. Quintero, en edición de Losada, 1946.

> en la naturaleza, a causa de la división actual al infinito de las partes de la materia (CA 9 oct. 1687).

El argumento es tal que no puede ser sustancia lo que tiene partes y puede desmembrarse. Tanto la masa material como las sociedades, máquinas, etcétera, pueden desmembrarse en seres componentes, ellos mismos con posibilidad de existencia autónoma. Lo que es, es la sustancia, y ella tiene que ser un ente que resista a la división o el desmembramiento.

Por esta línea de pensamiento deberemos concluir que las sustancias deben ser entes simples, esto es, sin partes y por lo tanto sin posibilidad de división o desmembramiento.

¿Pero qué quiere decir esta simplicidad aparte de que no tenga partes?

En la carta del 9 de octubre de 1687 dice Leibniz:

> /la parte/ [...] no es otra cosa que un requisito inmediato del todo y en cierta manera homogéneo con él. Así, las partes pueden constituir un todo, haya o no haya una verdadera unidad. Es cierto que el todo que tiene una verdadera unidad puede, en rigor, seguir siendo el mismo individuo, aunque pierda o gane partes, como lo experimentamos en nosotros mismos; de suerte que las partes son sólo requisitos inmediatos *pro tempore*.

No basta entonces que no tenga partes sino que debe consistir o formar un todo, pero, además, ese todo debe tener verdadera unidad. La unidad es, por lo tanto, algo más que el todo. Pero el todo que tiene unidad verdadera es tal que puede ganar o perder partes y, no obstante, seguir siendo el mismo individuo o sustancia.

A reserva de volver sobre este punto, debo observar que Leibniz introduce aquí otra doctrina radicalmente diferente de la primera tesis con la que comenzamos, a saber, la tesis de la simplicidad que le sirvió para deshacerse de los ejemplos del mármol o la materia como candidatos a sustancias, ahora no exige ya que la sustancia sea indivisible o simple sino que concede que puede tener partes y aun sufrir la pérdida o ganancia de partes sin que su unidad se vea afectada por ello.

Por lo tanto, hemos localizado dos razones diferentes para

rechazar que los agregados sean sustancias, a saber, según la primera, que no son simples y, según la segunda, que carecen de unidad verdadera. Naturalmente, tenemos que averiguar en qué consiste esta unidad verdadera que tiene partes. Sobre esto volveré en la tercera parte.

II

Vayamos ahora a la tesis de Leibniz de acuerdo con la cual las sustancias no deben concebirse como sustratos sino siempre como sujetos con propiedades. La doctrina del sustrato o del particular puro o desnudo la rechaza Leibniz al decir en las notas a la carta de Arnauld del 13 de mayo de 1686 que:

> no es posible que haya dos individuos enteramente semejantes o diferentes *solo numero*.

Es decir, que pudiésemos decidir acerca de la semejanza o diferencia de dos individuos sin atender a ninguna de sus propiedades y basándonos en el hecho putativo de que uno es uno y el otro es otro. La tesis del sustrato implica precisamente esa posibilidad, pues si un individuo consiste en ser el sujeto que soporta propiedades pero es algo *más* que sus propiedades, esto es, está más allá de ellas y se lleva consigo la individualidad o *estidad*, entonces es mediante la captación de esta individualidad o *estidad* que se tomarán las decisiones acerca de la similaridad o diferencia y no con base en ninguna propiedad.

Leibniz no dice más acerca de la doctrina del sustrato (ni siquiera la menciona con este nombre) pero es claro que la tiene en cuenta como un contraste continuo con su teoría de la sustancia.[2]

[2] Veamos un caso de decisión donde aparece la tesis de Leibniz:

> Supongamos que un individuo humilde debe convertirse de repente en rey de la China, pero a condición de olvidar lo que ha sido, como si acabase de nacer de nuevo; ¿no es esto igual en la práctica [. . .] que si se le hubiera aniquilado y se hubiera creado en el mismo instante un rey de la China en su lugar? Lo cual este individuo no tendría razón alguna para desear.
>
> DM XXXIV

Según lo interpreto, Leibniz dice que para poder decidir si se trata de la "misma persona", necesitaremos la "misma memoria". Es decir, no hay sustrato o particular puro al

III

Vayamos ahora al ejemplo paradigmático de individuo con unidad verdadera, y por lo tanto de sustancia. En la carta del 8 de diciembre de 1686 declara:

> La unidad sustancial [...] no podría encontrarse ni en la figura ni en el movimiento [...] sino en un alma o forma sustancial a semejanza de lo que se llama *yo*. Éstos son los únicos seres completos verdaderos.

El yo es así el ejemplo de la sustancia. Pero ¿qué debemos entender por un yo? En la carta del 14 de junio de 1686 se expresa así:

> es la verdadera noción completa de lo que llamamos yo, en virtud de la cual todos los predicados me pertenecen como sujeto de ellos.

Estos predicados que componen la noción completa son designadores de los estados mentales que unifica el yo o de la unidad de los cuales resulta el yo. Lo que tenemos que entender es la forma en que el yo unifica los estados mentales y llega a constituir una sustancia.

Según una explicación que aparece en la carta del 28 de noviembre de 1686, en la que Leibniz acaba de asegurar que la unidad sustancial exige un ser perfecto indivisible, agrega a propósito del yo que:

> el yo susodicho, o lo que corresponde al yo en cada sustancia individual, no puede ser hecho ni deshecho por la aproximación o alejamiento de las partes, que es una cosa completamente exterior a lo que constituye la sustancia.

que podamos recurrir para decidir si se trata del mismo yo o no; no hay yo puro o desnudo, sino un yo con recuerdo necesariamente, esto es, una sustancia con propiedades esenciales.

A su vez, la memoria es necesaria para las personas por razones que tienen que ver con la inmortalidad y con la justicia. (*Cfr.* la carta del 9 de octubre de 1687). Véase más adelante lo que se dice del yo como fundamento de los estados mentales (sucesivos) de una persona.

Parece entonces que el tránsito de partes no es un obstáculo para la indivisibilidad o simplicidad del yo. Parece por ello mismo que la indivisibilidad de la sustancia es (idéntica a) su unidad. A la doble interpretación sugerida en I se viene a agregar una tercera, la cual resulta de fusionar las otras dos. No hay que oponer, en esta tercera interpretación, la simplicidad a la complejidad, sino antes bien entender la simplicidad como el resultado de unificar la diversidad. Veamos cómo opera el mecanismo:

Leibniz propone su propio caso según el cual en *AB* estuvo en París y en *BC* en Alemania. Dice que su experiencia interior lo convence de que es el mismo, pero debe también haber una razón *a priori*, pues de otra manera se tendría derecho a decir que se trata de otra persona. Una condición formal consiste en que tanto los atributos en *AB* como los atributos en *BC* se le asignen al mismo sujeto. Pero esto solamente expresa la dificultad, no la resuelve, según lo reconoce el propio Leibniz al proveer la respuesta:

> Ahora bien, ¿qué quiere decir que el predicado está en el mismo sujeto sino que la noción del predicado se encuentra de cierta manera encerrado en la noción del sujeto? Y como, desde que he comenzado a ser, se podía decir de mí verdaderamente que esto o aquello me sucedería, hay que reconocer que esos predicados eran leyes comprendidas en el sujeto o en la noción completa de mí, que hacían que me llamara yo, el cual es el fundamento de la conexión de todos mis estados diferentes, y que Dios conocía perfectamente de toda la eternidad. (Notas a la carta de Arnauld del 13 de mayo de 1647.)

Tenemos entonces tres nociones que explican la unidad real de una persona, a saber, los predicados que son leyes comprendidas en el sujeto, el yo que es una noción completa y que fundamenta la conexión de todos los estados diferentes, y el conocimiento de esa noción completa y su encadenamiento de estados solamente por Dios.

Las leyes de las que habla Leibniz son leyes mentales.[3] La

[3] No puede entrar aquí a discutir las dificultades de leyes puramente mentales, pero creo que puede argumentarse en contra de su existencia, porque, por ejemplo, no ofrecen condiciones aceptables de confirmación.

idea es que si se dice "Godofredo sintió placer de estar en París en mayo de 1675", el predicado "sintió placer" constituye una descripción encubierta de la ley que gobierna a Godofredo y que establece que en mayo de 1675 Godofredo estaría en París y sentiría placer de estar allí. Esto es, cuando se concibe a Godofredo como teniendo una noción completa, sus predicados (mentales) aparecen como partes de la ley general que gobierna a esa sustancia y que su noción completa exhibe para ser como Dios.

Veamos lo que concierne al yo y la forma en que encadena los diferentes estados y al hacerlo así los fundamenta, esto es, los incluye como constituyentes de un individuo. Leibniz nos previene de la relatividad epistemológica que una vez más nos aqueja en este caso:

> cuando se consulta la experiencia confusa que se tiene de la propia noción individual en particular, no trata uno de percibir ese enlace de los acontecimientos; pero cuando se consideran las nociones generales y distintas que entran en la noción de sí mismo, se le encuentra. (*Ibid.*)

Sin embargo, parece que Leibniz no tiene razón para decir que se encuentra el enlace de los acontecimientos más bien que se cree que se encuentra tal enlace. ¿Cómo sabe que ése es el enlace y no otro o bien que no hay enlace alguno? ¿Cómo sabe que hay tal noción completa y la ley o leyes que las rigen? Más bien parece que aun cuando tiene derecho a suponerlo, no llega a saberlo.[4] Dice a este respecto que:

> Dios puede formar, y efectivamente forma, esta noción completa, que basta para dar razón de todos los fenómenos que me suceden [. . .] (*Ibid.*)

Esto bien puede ser así, pero en nada nos ayuda para poder determinar cuándo estamos en presencia de una sustancia y cuándo no es así y, en consecuencia, se trata de un agregado u otra entidad artificial.

[4] Leibniz hace una distinción entre lo que sabemos *a priori* a partir del concepto de una sustancia, a saber, que debe encadenar los diferentes estados y lo que debe conocerse *a posteriori*, a saber, cómo en una sustancia dada están encadenados los diferentes estados. (*Cfr.* Notas a la carta de Arnauld del 13 de mayo de 1686.)

Leibniz asevera que el yo constituye la unidad real y que el alma tiene:

> conciencia o conoce en sí misma lo que cada uno llama yo. (*Ibid.*)

Así pues, el alma tiene conciencia de la unidad, esto es, el yo es un objeto del pensamiento del alma; por ello mismo, el alma tiene conciencia de esa noción completa, pero no conocimiento, el cual le está reservado a Dios.

En vista de todo lo anterior debemos concluir en que el yo es el fundamento de todos los estados mentales de la sustancia que así constituye. Este fundamento es la ley que al conectar los diversos estados mentales los hace ser lo que son, a saber, miembros específicos en un encadenamiento determinado.

En contra de Descartes, Leibniz asevera que el yo no es transparente a la conciencia. En las notas a la carta de Arnauld del 13 de mayo de 1686, dice:

> No obstante que yo me sienta una sustancia que piensa; habría que concebir distintamente lo que me distingue de todos los demás espíritus; pero sólo tengo de ello una experiencia confusa.

Y más adelante en la misma carta reafirma:

> No sé si haré el viaje, pero estoy seguro de que, sea que lo haga o no, yo siempre seré yo. Ésta es una convicción irreflexiva (*prévention*) que no hay que confundir con una noción o conocimiento distinto. Esas cosas nos parecen indeterminadas porque no podemos reconocer sus signos o marcas que se encuentran en nuestra sustancia.

Todo ello concuerda con la distinción conciencia —conocimiento expresado a propósito de nuestro propio yo. Si tenemos un privilegio epistemológico respecto de nuestro propio yo, ese privilegio no se extiende al conocimiento de la estructura nómica del propio yo.

No debe quedar duda de que Leibniz no está considerando la simplicidad o indivisibilidad en algún sentido que lo

comprometiera con la idea del sustrato. La unidad sustancial admite la diversidad, pues sin ésta sería necesaria aquella; la una está hecha para la otra cuando de sustancias se trata. En la carta del 3Q de abril de 1687, Leibniz es explícito a este respecto:

> toda cosa animada contiene un mundo de diversidades en una verdadera unidad.

Y aun cuando el yo es un paradigma de sustancialidad, esto no quiere decir que sea la única sustancia; en la misma carta declara Leibniz:

> **Creo también que querer limitar casi sólo al hombre, la verdadera unidad o sustancia es ser tan estrecho en metafísica como lo eran en física los que encerraban el mundo en una bola.**

Ahora bien, la unidad real de las auténticas sustancias debe distinguirlas de los agregados, los entes abstractos, las máquinas, etcétera, pero la razón de ello sólo puede residir en que la verdadera unidad tiene una legalidad de la que carecen los agregados como la materia, las máquinas, los entes abstractos, etcétera.

Leibniz concuerda en que

> **Es cierto que hay ora más, ora menos fundamento para suponer que varias cosas forman una sola, según su mayor o menor conexión; pero esto sólo sirve para abreviar nuestros pensamientos y para representar los fenómenos (*Ibid.*)**

La unidad no está en la naturaleza de esos entes y no son, por lo tanto, auténticos individuos. El argumento de Leibniz para demostrar que ello es así, es invitarnos a analizar cada uno de esos seres por agregación y desmembrarlas en sus elementos componentes para concluir que

> **tales seres sólo tienen su unidad en nuestro espíritu. (*Ibid.*)**

Ello lo reafirma en su tesis:

> Lo que no es verdaderamente un ser, no es tampoco verdaderamente un *ser*.

Debemos preguntarnos entonces qué es lo que hace que el yo esté unificado por una ley y si esta es condición necesaria y suficiente de que el yo tenga verdadera unidad y cuente por ello como una sustancia individual.

No tengo claro todo este asunto, pero creo lo siguiente: un yo es un orden legal de estados mentales que corren en un orden que se condice con el orden de todas las demás sustancias del universo . Éste fue el mundo (orden legal) que Dios escogió en la creación.

El orden es una condición necesaria mas no suficiente, puesto que el orden mismo supone estados que deben quedar regimentados o estructurados en la ley. En un yo dado, esos estados con esa estructura legal nos dan al individuo en cuestión. Esto es, si hubiera otros estados, o los estados fueran los mismos pero su encadenamiento fuese diferente, estaríamos en presencia de otro individuo sustacial o de otra cosa.

Sin embargo, no es claro que la legalidad sea una condición suficiente de la sustancialidad. En la carta del 9 de octubre de 1687 Leibniz dice:

> Además Dios gobierna las sustancias brutas según las leyes materiales de la fuerza o de la comunicación del movimiento [. . .]

(Aquí sustancia bruta equivale a sustancia material y se opone a sustancia que piensa.) Parece pues, que la legalidad no es condición suficiente de la sustancialidad, puesto que si así fuese serían los físicos los más calificados para decidir cuáles entes califican como sustancias.

En esa misma carta, Leibniz sintetiza su argumento para oponerse a la materia como un ejemplo de sustancia (*cfr.* la cita de las páginas 50-1). Es un argumento prolongado elimina la materia entendida como masa, porque en ese sentido "no es más que un puro fenómeno o apariencia bien fundada, lo mismo que el espacio y el tiempo"; luego dice que la propiedades

de la materia, como son la figura, la magnitud y el movimiento, no hacen de la materia un ser determinado porque no son

> una cualidad enteramente real y determinada fuera del pensamiento [. . .] (*Ibid.*)

La causa profunda del error de concebir a la materia como sustancia consiste en haber ignorado

> que la forma es la que da el ser determinado a la materia y los que no se fijan en esto no saldrán jamás del laberinto de *compositione continui* si penetran en él. Sólo las sustancias indivisibles y sus diferentes estados son absolutamente reales. (*Ibid.*)

En lo anterior tenemos expuesto el argumento que va de la indivisibilidad a la unidad y a la realidad. Correlativamente, tenemos el argumento que va de la divisibilidad a la pluralidad y a las meras apariencias. Conforme con todo lo anterior se desprende la gran conclusión:

> En cuanto a las sustancias corpóreas, sostengo que la masa, cuando sólo se considera en ello lo que es divisible, es un mero fenómeno; que toda sustancia tiene una verdadera unidad, en riguroso sentido metafísico, y que es indivisible, inengendrable e incorruptible; que toda la materia debe estar llena de sustancias animadas o por lo menos vivas [. . .] (*Ibid.*)

Pero entonces, ¿cómo sabe Leibniz que el yo no es divisible? La teoría de las facultades del alma podría interpretarse de esa manera; de igual manera aparecen los diferentes estados mentales que experimentamos y que pueden considerarse partes de una diversidad. Leibniz admite que nuestro yo tiene partes pero que, sin embargo, sigue siendo el mismo individuo (*cfr.* cita de la p. 51). ¿Cómo es entonces posible que sea indivisible el yo si tiene partes? Y esta pregunta alimenta otra más básica, a saber, si el yo es simple, ¿en qué sentido puede prestar unidad?

Parece entonces que la idea misma de unidad reclama la existencia de una diversidad o multiplicidad de partes.

IV

Así arribamos a lo que parece un dilema: primero se trató de examinar la noción de unidad sustancial en términos de la noción de orden legal de las propiedades de una sustancia, pero, de acuerdo con ello, no hay obstáculo para que la materia califique como una sustancia. Entonces, para eliminar la materia como candidato a la sustancialidad, se exige la indivisibilidad o simplicidad, pero éste no parece ser el caso en el ejemplo del yo. Se corre el peligro de quedarse sin ejemplos de sustancias o de tomar como ejemplos de ella entes cuestionables, sumamente alejados de todo lo que nos concierne.

Leibniz repara en el hecho de que la sustancia es capaz de percepción. Sin embargo, esta percepción no le informa de su constitución interna (*cfr.* citas de la p. 56) y, por lo mismo, no le informan de su indivisibilidad o simplicidad. Por lo tanto, no sabe o conoce que el yo es indivisible y tiene verdadera unidad, debemos inferir que lo supone o lo propone como hipótesis. Pero, ¿qué podría confirmar esa hipótesis? Si es un descubrimiento empírico, su dualismo corre el peligro de disolverse, y si es un descubrimiento no empírico, no hay idea de cuál puede ser él.

Mi interpretación supone que lo que está haciendo crisis en la noción de sustancia de Leibniz es su tesis de una sustancia espiritual y que él se ve obligado a introducir la noción espúrea de simplicidad[5] a la que no presta elucidación alguna, dejando que el lector de la época le diera su asentimiento, ya porque ese lector le daba una lectura cartesiana, según la moda filosófica

[5] Puesto en otra forma aún: la simplicidad puede leerse como conexión nómica entre los estados de una sustancia y entonces sirve para entender la noción de unidad o bien la simplicidad se toma en un sentido misterioso no analizable que requiere de un oscuro intuicionismo e invita a presumir la noción de sustrato e identidad *solo numero* que Leibniz desea evitar. Pero si Leibniz se inclina por el primer cuerno del dilema entonces debe liberalizar su teoría de la sustancia y permitir que la materia caiga en esa categoría.

del momento, o bien porque la apoyaba en una tradición venerable.

La cuestión consiste entonces en examinar la teoría posterior de la sustancia de Leibniz, para ver si es posible divorciar su tesis de los individuos sustanciales de su tesis espiritualista. Ese examen comprende por lo menos la tesis de los individuos, su tesis de las clases de sustancia y su teoría de lo que es una mónada.

El concepto de existencia en Leibniz (1686)

Héctor-Neri Castañeda

1. Introducción: la teoría copulativa de la existencia

Tal como yo los leo, ciertos textos fundamentales que Leibniz escribió alrededor de 1686 contienen el núcleo de la doctrina que llamaré *teoría copulativa de la existencia*. Es una doctrina sutil y valiosa que Leibniz introduce para resolver el problema de la verdad contingente. Dos tesis centrales de esta teoría son las siguientes:

> *(C.E*)* ***El concepto de existencia es en última instancia una forma de predicación.***
>
> **(R.E.*) La existencia en sí es simplemente lo que representa la cópula existencial de una proposición verdadera.**

Estas tesis contrastan con la doctrina de Frege y Russell, bajo la cual nos hemos educado los filósofos actuales. Según ella la existencia es una *forma de cuantificación lógica*. Existe el dogma, profundamente enraizado y de circulación amplia, de que la doctrina cuantificacional es completamente correcta, tanto en filosofía como en lógica y que ya no podemos volver al estado arcaico de inocencia cuando se creía que la existencia era un predicado. A lo sumo, se dice, es la existencia —como proclamaba Kant— un predicado estrictamente lógico, un predicado derivado, definible en términos del cuantificador

existencial. (No examinaré aquí el problema importante de que en esa doctrina cuantificacional de la existencia no se distingue entre la existencia y la cuantificación particular.)

La doctrina copulativa de la existencia es extraordinaria en la historia de la filosofía. Indudablemente, es posible que aparezca en escritores medievales que yo no conozco. Pero en las corrientes filosóficas principales modernas y contemporáneas la cópula ha sido el elemento olvidado. Bien es cierto que en nuestro siglo se distingue la cópula predicativa de la conjuntista. Pero la última ha sido por lo general considerada como la relación diádica especial de membrecía entre dos conjuntos.

Observemos que toda diferenciación copular puede equiparse a una diferenciación entre predicados o propiedades. Esto es, cada cópula puede considerarse como un complejo de la cópula fundamental y un operador que aplicado a una propiedad produce una propiedad especial. Para mejor apreciar esto supongamos que hay una secuencia de cópulas, representadas en nuestra lengua ontológica canónica por las expresiones copulativas *C*1, . . . , *C*n. Tenemos, pues, en nuestra experiencia *n* tipos elementales de proposiciones singulares de la forma "*a C*i *F*" en la cual *a* es un término singular, *C*i es una variable copular, donde i = 1, 2, . . . , n, y *F* es un predicado monádico. Evidentemente, podemos reformular esas proposiciones singulares así: "*a* es-*C*i *F*" para enfatizar el aspecto verbal de la representación de la cópula. Y, lo que nos lleva al punto central, podemos, por supuesto, reformular esas proposiciones de esta otra manera: "*a* es *C*i (*F*)". Pasando de la sintaxis a la semántica, interpretemos esta última fórmula como representando la atribución de la propiedad existencial representada por "*C*i (*F*)" al ente que *a* denota.

Así pues, la tesis (C.E*) puede considerarse, alternativamente, como la *teoría operativa* de la existencia:

> (C.O.-E.) El concepto de existencia es un operador *ex* que produce para cada propiedad *F* una *propiedad de existencial ex (F)* correspondiente.

Esta tesis no es, por supuesto, una tesis corriente en los estudios de historia de la filosofía. En el mundo contemporáneo, hasta donde mi saber alcanza, el único filósofo que ha propues-

to una tesis emparentada es mi colega Nino Cocchiarella. Él ha defendido que:

(Ex. Cocch.) La existencia es la categoría de los atributos existenciales.

Esta doctrina tiene que ser complementada con la caracterización de los miembros de esa categoría. En general esos atributos existenciales pueden con naturalidad identificarse con las propiedades empíricas. Una doctrina adicional complementaria postularía en el dominio de atributos una dicotomía fundamental, según la cual cada atributo existencial tendría un "complemento" no existencial. Esta doctrina nos daría una tesis equiparable a la teoría copulativa.

La tesis copulativa (C.E*) es una doctrina universal: *toda* propiedad, sea ella empírica o no, puede predicarse existencialmente o no. Similarmente, la doctrina operativa (C.O-E) es universal: *toda* propiedad (o atributo) es un argumento del operador existencial y da como valor una propiedad (o atributo) existencial —que es ella misma si ella es existencial. Las dos teorías postulan un dualismo total, ya de predicación, ya del dominio de los atributos o propiedades.

La doctrina general copulativa (C.E*) es, pues, la que yo encuentro insinuada en esos textos emocionantes de Leibniz. Unos, los pasajes de las *Generales Inquisitiones,* quizás sean de 1685. Pero yo creo que son más bien de 1686, sobre todo si el capítulo XIII del *Discurso de metafísica* fue escrito en 1686. Dado sus contenidos, no sería implausible suponer que ese capítulo XIII es anterior a esos pasajes de las *Generales Inquisitiones.*

La idea de que la existencia sea una *cópula* va, indudablemente, contra el sentido moderno. Atribuirle a Leibniz una doctrina tal parece falta de respeto. Ciertamente, va contra el sentido del tipo de crítica histórica que opera bajo el principio de que a un filósofo ha de atribuírsele siempre que sea posible una doctrina sensata.

Lo interesante es precisamente que el atribuirle a Leibniz una doctrina copulativa de la existencia yo estoy, en efecto,

atribuyéndole al gran maestro una doctina que ha resultado de gran valor explicativo.[1]

2. Un problema leibniciano

Leibniz sostiene en 1686 dos tesis que parecen entrar en colisión. Ellas son:

(V. int) Una proposición singular afirmativa es verdadera si y sólo si el (concepto del) predicado está incluido en el (concepto del) sujeto.
(V. cont) Una proposición singular (sobre un existente) verdadera es contingente.

Leibniz creía en 1686 que todas las proposiciones afirmativas eran reducibles a la forma sujeto-predicado. Por tanto, sostenía una tesis mucho más amplia que (C. int). Sin embargo, en este estudio nos limitaremos a las proposiciones singulares, esto es, de la forma "*a* es *F*".

Ahora bien, las dos tesis (V. int) y (V. cont) entran en conflicto. Consideremos el ejemplo siguiente:

(1) Margarita Valdés es un filósofo penetrante.

Como esta proposición es verdadera, el concepto completo de la sustancia que el nombre propio "Margarita Valdés" denota incluye el predicado ser un filósofo penetrante. Ese concepto completo subsiste en la mente de Dios, al igual que todos los demás conceptos, y todos subsisten con sus relaciones lógicas implicativas. Así, pues, ese concepto completo mencionado incluye para toda eternidad el predicado también mencionado en (1). ¿Por qué no es la verdad que (1) expresa una verdad necesaria?

Nótese, a propósito, que Kant no confrontaba problema alguno en este caso. Kant define la proposición analítica, en sen-

[1] Véanse los ensayos de John Perry, Alvin Plantinga, Tyler Burge, y Romance Clark, así como mis respuestas, en James F. Tomberlin, ed., *Agent, Language, and the Structure of the World* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1982).

tido primario, como aquella cuyo predicado está incluido en su sujeto, si es afirmativa. Por tanto, Kant hubiera dicho que el sujeto Margarita Valdés no incluye el predicado ser filósofo penetrante. ¿Qué es ese *sujeto*? es la pregunta que hay que formularle a Kant. Hay por tanto cierta correspondencia ontológica entre el problema kantiano de la *constitución del sujeto de predicación*, y el problema lebniciano acerca de la *naturaleza de la contingencia*.

Leibniz no tiene ninguna duda acerca del problema que tiene que encarar:

> Mais avant que de passer plus loin, il faut tacher de satisfaire à une grande difficulté, qui peut naistre des fondements que nous avons jettés cydesus. Nous avons dit que la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui luy peut jamais arriver, et qu'en considerant cette notion, on y peut voir tout ce qui se pourra veritablement enoncer d'elle, comme nous pouvons avoir dans la nature du cercle toutes les propriétes qu'on en peut déduire. Mais il semble que par là la difference des verités contingentes et neccessaires sera détruite [...] (*Discourse*, XIII;[2] GPS IV 436).

3. La solución de Leibniz a su problema de la contingencia

Evidentemente, una solución natural que preserva todas las tesis anteriores es simplemente la doctrina de que hay (por lo menos) *dos* modos de inclusión en que el predicado puede estar incluido en el sujeto. Esto es, precisamente, lo que Leibniz dice (aunque esta lectura literal es – todavía – heterodoxa):

> je dis que la connexion ou consecution est de deux sortes, l'une est absolument necessaire, dont le contraire implique contradiction, et cette déduction a lieu dans les verités éternelles, comme soint celles de Géometrie; l'autre

[2] Cito el *Discurso de metafísica* según el texto en C. I. Gerhardt, *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. IV.

n'est necessaire qu'*ex hipothesi*, et pour ainsi dire par accident, et elle est contingente en elle même, lors que le contraire n'implique point. (*Ibid*. XIII; GPS IV 437.)

Palpablemente, Leibniz está diciendo que hay que distinguir dos tipos de conexión, entre sujeto y predicado, que la cópula en (1) puede expresar. Hay, pues, dos interpretaciones de la oración (1). Representemos las dos conexiones copulativas como sigue:

es(n) = cópula necesaria;
es* = cópula contingente.

Luego las dos interpretaciones de (1) pueden representar así:

(1.N) Margarita Valdés es(n) un filósofo penetrante.
(1.C) Margarita Valdés es* un filósofo penentrante.

En el segundo texto Leibniz ofrece algunos postulados semánticos (y ontológicos) que caracterizan la diferencia entre las dos formas de predicación. Denotando con '⇒' implicación lógica, **helos aquí:**

Ax.C*.1. **Ni "*a* es* *F*" ni "No (*a* es* *F*)" es absolutamente (esto es, lógicamente) necesaria. Alternativamente: Para cualquier proposición P:**
i) No es verdad que: a es* $F \Rightarrow p \& \sim p$;
ii) No es verdad que: no (a es* F) $\Rightarrow p \& \sim p$.
Ax.C(n).1. O bien: a es(n) $F \Rightarrow p \& \sim p$,
o bien: no (a es(n) F) $\Rightarrow p \& \sim p$.

Podemos ver que *parte* de la relación entre Kant y Leibniz con respecto a la existencia consiste en que Kant dispone solamente de un concepto de predicación, el concepto expresado por 'es(n)'. Por tanto, no hay ningún desacuerdo entre ellos en cuanto a que una proposición cuyo predicado está incluido en su sujeto (en el sentido de 'es(n)') sea necesaria. Kant tiene que poner lo contingente en alguna otra parte. Como sabemos,

Kant pone la existencia como una categoría del pensar, por un lado, y, por otro, la pone como el contenido de la experiencia. Pero, ¿cómo la pensamos?, ¿cómo entra esa categoría de existencia en nuestros juicios? Aquí viene la parte oscura mencionada arriba acerca de que para Kant pensar un sujeto es pensarlo como existente. Evidentemente, para decirlo de un golpe, la distinción entre sujeto de predicación y sujeto de existencia le pudo haber servido a Kant, y la idea de Leibniz de una cópula existencial le hubiera venido como anillo al dedo tanto para representar esa distinción como para representar en un elemento del jucio la aplicación de la categoría de existencia.

4. El fundamento leibniciano de la contingencia

En el *Discurso* Leibniz salta muy rápidamente de la tesis ontológica estructural, tratada arriba, a la cuestión del fundamento de la contingencia. Esa rapidez explica —creo yo— por qué los lectores del texto citado no han apreciado la tesis copulativa de la existencia que Leibniz ha propuesto, en mi opinión, en forma muy clara. Con respecto al fundamento de la contingencia, Leibniz sucintamente introduce su teoría teológica de la creación:

> Et cette connexion est fondée non pas sur les idées toutes pures et sur le simple entendement de Dieu, mais encor sur ses decrets libres, et sur la suite de l'univers. *(Ibid.)*

La contingencia toda, tal como se le encuentra en una u otra proposición verdadera, o en la suma de todas las proposiciones empíricas verdaderas, resta en el acto divino de creación. Esto es para Leibniz un asunto fundamental en su metafísica, pero en esta oportunidad lo dejaremos de lado. Aquí nos interesa solamente el tema ontológico y el de la representación conceptual de la existencia.

La creación es, pues, lo que funda la contingencia como realidad. El contenido del mundo posible que Dios crea explica por qué Dios crea ese mundo y no otro. Ese contenido es tal que

ese mundo es el mejor de entre todos los mundos posibles. Pero esa condición de ser el mejor mundo posible no puede de ninguna manera causar la existencia de nada. Sólo un acto divino, en sí una realidad, puede causar la existencia de algo. Como Dios crea el mundo en un solo acto, puede decirse que el contenido de ese acto es la totalidad de las existencias. Lo que Dios crea es la suma total de las verdades que incluyen la cópula es*. Como Leibniz afirma, ninguna de esas verdades es implicada por las verdades sobre las "ideas todas puras", las cuales subsisten en el "simple entendimiento de Dios".

La distinción entre las dos cópulas evita los problemas que algunos lectores de Leibniz creen encontrar. Dicen ellos, si Dios existe necesariamente y tiene, por su naturaleza, que crear lo mejor entonces la creación del mundo que existe es necesaria. Y como es necesario que *p*&*q* implica que es necesario que *p*, entonces la necesidad del mundo implica la necesidad de toda proposición empírica, característica del mundo real.

La confusión en este razonamiento es palmaria. Se confunde la proposición, llamémosla *NW*, que describe el contenido esencial del mundo mejor, con la proposición *NW**, que describe ese contenido como realidad contingente y empírica. La proposición *NW** es como *NW*, diferenciándose de ésta en tener la cópula *es** en lugar de la cópula *es(n)*. Indudablemente, *NW* es necesaria. Esa proposición representa el *fundamento axiológico* de la creación. Aceptando un principio de transitividad del fundamentar, podemos decir que la verdad (necesaria, por supuesto) de *NW* es el fundamento axiológico de la contingencia. Pero la *realidad* de la contingencia es otra cosa. Ésa sólo se funda en algo contingente *par excellence:* algo que está fuera de las ideas puras yacientes en el entendimiento divino.

Para clarificar esto considérense:

(2) Dios debe (teológicamente) crear el mundo que conforma con *NW*;
(3) Dios debe (teológicamente) crear el mundo que conforma con *NW**

Las dos proposiciones (2) y (3) son verdaderas. Pero solamente (2) es analíticamente verdadera. En cambio (3) es sintética. En efecto, (3) es equivalente a:

(3.C) Dios debe (teológicamente) hacer lo siguiente: crear el mundo que conforma con *NW*, siendo el caso que *NW**.

Como he explicado en muchos lugares,[3] (3.C) es equivalente a:

(3.C*) Es el caso que *NW**, y Dios debe (teológicamente) crear *NW*.

La proposición (3.C*) es contingente, dado que su primer miembro lo es.

Por lo menos, todo esfuerzo por mostrar que *NW** es absolutamente necesaria que parte de la verdad de (3) comete una petición de principio, dada la equivalencia entre (3) y (3.C*). Por supuesto, si el lector de Leibniz no distingue entre *NW* y *NW**, no encuentra a (3.C*) en su camino. Pero no ver esa diferencia equivale a la decisión injustificable de echar por la borda los textos arriba citados en que Leibniz insiste en que hay dos conexiones entre el sujeto y el predicado.

5. La metodología histórica darwiniana

La doctrina de las dos cópulas me parece a mí absolutamente evidente en los textos citados, y en otros pasajes del mismo capítulo XIII del *Discurso*. Tan evidente, casi palpable, es la doctrina que siempre me ha sorprendido el que los comentaristas que escriben sobre la contingencia ni siquiera la mencionen. (Reconozco, para ser ecuánime, que quizás yo he leído literalmente esos textos porque ya antes había desarrollado una ontología centrada en una doctrina múltiple-copular.)[4]

He insistido en que es incorrecto suponer que un texto en un volumen o documento apoya la misma doctrina en otro texto, en otro volumen o documento, basándose en el mero hecho de

[3] V., por ejemplo, mi *Thinking and Doing* (Dordrecht: Reidel, 1975). Ch.), y mi "Implicación y verdad deónticas", *Crítica* (mayo de 1982): XXX-XXX.

[4] Inicialmente en "Th[illegible]king and the Structure of the World", *Philosophia* 4 (1974): 3-40.

que los dos textos contienen oraciones similares. Excepto en el caso en que el autor mismo hace la conexión, la unidad de las doctrinas de un filósofo tiene que ser, por así decir, un *teorema* del fruto de la investigación, *no* un axioma, o presupuesto, de la investigación. Es lo que he llamado la práctica darwiniana de la historia de la filosofía. La contrasto con la metodología muy generalizada en que un comentarista toma libremente fragmentos de cualquier parte del *corpus* de un filósofo, sin considerar los contextos a que pertenecen, o las fechas en que fueron escritos. Bien sabemos que una misma oración puede significar cosas muy distintas en diferentes ensayos.

Por ello insisto en que los pasajes del *Discurso* capítulo XIII en que Leibniz habla de dos conexiones entre el sujeto y el predicado deben tomarse por lo que parecen ser, y no necesitan el apoyo de otros textos en el *corpus* leibniciano. Quizá la idea de las dos cópulas fue una idea que Leibniz entretuvo en un periodo corto de su vida. No importa. Si por un momento llegó él a ver esa doctrina extraordinaria, ese momento glorioso merece nuestro respeto. A un autor hay que juzgarlo por los momentos gloriosos de visión penetrante, y nosotros los historiadores de la filosofía podemos (no diré: debemos) gozar, aunque derivativamente, esos momentos gloriosos en nuestras reconstrucciones y evaluaciones. (Al menos eso es parte de lo que yo anhelo. Otra parte es retornar a mis problemas con un botín rico y útil: vale la pena reconstruir las reflexiones de los grandes maestros, a fin de no cometer sus errores —además de los nuestros.)

6. Proposiciones existenciales vs. proposiciones esenciales

Ahora bien, la doctrina de las dos cópulas no fue meramente un momento glorioso cortísimo en la vida de Leibniz cuando escribía el capítulo XIII del *Discurso*. Fue una doctrina que sostuvo durante buena parte del año 1686. Y la sostuvo no sólo en el contexto de la metafísica de la contingencia, sino en el contexto de sus investigaciones lógicas durante ese periodo. He aquí un texto clarísimo:

144. Propositiones sunt vel Essentiales vel existentiales; et ambae vel secundi vel tertii adjectii. *Propositio essentialis tertii adjecti*
essentialis secundi adjecti, ut: figura plana, <ad> unum aliquod punctum eodem modo se habens, est; .... *Propositio existentialis tertii adjecti:* Omnis homo est seu existit peccato obnoxius, haec scilicet est propositio existentialis seu contingens. *Propositio existencialis secundi adjecti:* Homo peccato obnoxius est seu existit, seu est ens actu. (Couturat, pp. 134s.)[5]

Este pasaje hace explícita la distinción entre los dos tipos de proposiciones y muestra cómo la diferencia es para Leibniz una diferencia entre dos modos de copulación entre el sujeto y el predicado. El pasaje revela a Leibniz tratando de representar la diferencia copulativa en una forma latina canónica. Usa la inflexión verbal 'est' en el sentido de nuestro *es(n)*; y usa las expresiones 'est seu existit' y 'est ens actu' como representaciones de la cópula *es**.

Muchos comentaristas saben muy bien que Leibniz sostuvo (durante cierto tiempo) que una proposición contingente se diferencia de una proposición necesaria en que sólo puede analizarse en una serie infinita, mientras que la necesaria tiene un análisis finito.

Esta doctrina posiblemente la adoptó Leibniz después de sus trabajos sobre las series infinitas. Tal vez en la década de 1670-1680. Yo no sé cuándo la adoptó. Pero sí estoy convencido de que la abandonó o bien hacia fines de 1685 o en 1686, precisamente hacia el final del periodo en que escribió las *Generales Inquisitiones*. Efectivamente, un fragmento de estas reflexiones contiene la refutación de esa doctrina:

(135) Hinc veritatum necessariarum a contingentibus discrimen est, quod Linearum occurrentium et Asymptotarum, vel Numerorum commensurabilium et incommensurabilium.

(136) At difficultas obstat posumus nos demonstrare line-

[5] Cito las *Generales Inquisitiones de Analysi Notiunum et Veritatum* conforme al texto provisto por Louis Couturat en *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz* en las pp. 356-399.

> am aliquam alteri perpetuo accedere, lict Asymptotam, et duas quantitates inter se aequales esse, etiam asymptotis, ostendo progressione utcumque continuata, quid sit futurum. Itaque et homines poterunt assequi certitudinem contingentium veritatum. (*Ibid.*, p. 388.)

Vale la pena observar que estos pasajes son anteriores a los pasajes citados arriba en que Leibniz distingue entre proposiciones existenciales (contingentes) y proposiciones esenciales (necesarias).

Recordemos que para Leibniz en toda verdad singular el sujeto *a* incluye el predicado *F*. Por tanto, al ver simplemente que cierto concepto *A* no importa cuán complejo sea, contiene un concepto *B*, y que éste contiene un concepto *F*, podemos afirmar que *A* contiene, o es, *F*. Pero no podemos afirmar esto como verdad contingente. Ver clara y distintamente la mera inclusión *no* nos da derecho a afirmar "*A* es* *F*". Lo que hace falta para asegurar esto es tener algún acceso a la existencia de *A*. Podemos afirmarlo hipotéticamente, bajo la suposición de que *A* existe. Y esta suposición puede, por su parte, estar bien fundada: podemos haber tenido, o tener en el mismo momento de la afirmación, una experiencia en que *A* se presenta. ¿Pero es la experiencia verídica?

Evidentemente, una reflexión simple sobre el contraste entre las series convergentes y las series divergentes revela que algunas verdades necesarias pueden ser conocidas *a priori* aunque involucren progresiones al infinito. El contraste entre lo contingente y lo necesario tiene, pues, que cortar al contraste entre el análisis finito y el análisis infinito en un ángulo ortogonal.

Diferencia es, por supuesto, compatible con representación. Una vez que queda esto claro, se manifiesa que en todo proyecto de representar aritméticamente las proposiciones a efecto de aritmetizar la lógica, las proposiciones contingentes pueden ser representadas por números asintóticos que sumarizan series convergentes. Esto es lo que Leibniz mantiene:

> (137)... Nempe quomodo omnes veritates possint explicari numeris, quomodo veritates contingentes oriantur, et quod naturam quodammodo habeant numerorum incommensurabilium. (*Ibid.*, p. 389).

En resumen, la infinitud del análisis de una proposición singular verdadera cuyo conocimiento Leibniz les niega a los hombres, pero le permite a Dios, es una infinitud muy especial. No es la mera infinitud de la inclusión de un concepto en otro. Si de esto se tratase Leibniz debería haber reconocido que no se necesita conocer todo el análisis del sujeto *El rey actual de Francia* para reconocer la verdad de la proposición que formula la oración:

(4) El rey actual de Francia es un rey.

Hay en (4) una verdad necesaria reconocible *a priori*. Ésa es la verdad del tipo sobre el cual Leibniz recalca cuando en muchos textos insiste en que la inclusión entre meros conceptos, en el dominio de los posibles, basta para la verdad. Véanse, por ejemplo, los textos aledaños a los mencionados arriba, y los textos en que trata, precisamente, de las proposiciones singulares, como (4), en particular.

Pero Leibniz sabe muy bien que hay una proposición existencial, formulable con la misma oración (4). Esta proposición existencial (contingente) es falsa. Como él mismo dice en las *Generales Inquisitiones*:

> Hoc autem praesupponit negari omnen propositionem, quam ingreditur terminus qui non est res. Ut scilicet maneat omnem propositionem vel veram vel falsa esse, falsam autem omnem esse, cui deest constantia subjecti, seu terminus realis. Hoc tamen nonnihil ab usu "loquendi > remotum est in propositionibus existentialibus. Sed hoc ego non est cur curem, quia propria signa quaero, non recepta his applicare constituo. (*Ibid.*, p. 393.)

O sea, pues, la oración (4) es ambigua entre una proposición (4.N) —análoga a la proposición (1.N)— y la proposición existencial contingente (4.C) —análoga a (1.C)—:

(4) El rey actual de Francia es un rey.

Esta proposición es falsa, porque tiene un sujeto que no existe.

7. Conclusión

Aparte del mérito, cualquiera que sea, de la teoría copulativa de la existencia, es indudable que ésa es la teoría que sus palabras formulan. Leer los pasajes del *Discurso de metafísica* en que Leibniz habla de dos conexiones entre sujeto y predicado literalmente, como expresiones fieles de su pensamiento, tiene su recompensa. Por una parte, puede interpretarse mejor lo que Leibniz dice, en el capítulo XIII de ese tratado, acerca de la contingencia y de la creación por parte de Dios del mejor mundo posible. También se entiende bien por qué Leibniz dice en el contexto de las proposiciones existenciales que si una proposición singular tiene un sujeto que no existe es falsa, no obstante que insiste en que hay verdades de los entes meramente posibles. Pero sobre todo se comprende cómo Leibniz, un hombre de enorme penetración lógica, insiste, aparentemente contraviniendo todas las pautas de lo razonable, en que en toda proposición (singular) afirmativa verdadera, contingente o necesaria, el sujeto incluye el predicado. La inclusión es solamente necesaria para la verdad contingente; es necesaria y suficiente para la proposición necesaria.

Leibniz, el argumento ontológico y los conceptos de perfección y existencia

Alejandro Herrera

En este trabajo voy a sostener que Leibniz manejó —sin ser plenamente consciente de ello— dos conceptos distintos de existencia y que, de haber sido plenamente consciente de tal manejo, habría rechazado el argumento ontológico. Para ello analizaré primero el concepto leibniziano de perfección, para luego conectar éste con la noción de existencia.

I

Como es sabido, Leibniz se encuentra entre los defensores del argumento ontológico. Tomando la versión cartesiana de éste,[1] sugiere mejorarlo mediante la introducción de una premisa (de cuyo análisis no me ocuparé aquí) que, según él, es necesaria para su validez. El argumento ontológico —como es formulado por Descartes— hace uso del concepto de perfección, que es fundamental en la ontología de Leibniz.

Usualmente la noción de perfección utilizada en el argumento ontológico se interpreta como equivalente a la noción de propiedad. Decir que la existencia es una perfección es decir que existir es una propiedad o, dicho en el modo formal, que el verbo existir es un predicado (o, más estrictamente aún, un

[1] La diferencia entre la versión anselmiana del argumento ontológico y la cartesiana consiste en que la primera caracteriza a Dios como un ser "mayor que el cual nada puede pensarse" en tanto que la segunda lo caracteriza como un ser "perfecto" (o "sumamente perfecto").

predicado lógico). Mucho se ha escrito acerca del argumento ontológico bajo el supuesto de que su validez o invalidez descansa en la verdad o falsedad de la tesis de la predicatividad de la existencia. Puesto que Leibniz defiende el argumento ontológico, se convierte por ello en defensor de la tesis mencionada.[2]

Debe notarse, sin embargo, que en un primer examen intuitivo, se ve con claridad que las nociones de perfección y de propiedad no son coextensivas y que la primera está incluida en la segunda. En efecto, no toda propiedad añadida a un objeto es una perfección de este objeto, pues algunas constituyen imperfecciones. La noción de perfección apunta hacia la bondad o deseabilidad de una propiedad dada. El hecho de que el argumento ontológico acepte que es mejor existir que no existir indica que existir es una perfección, es decir, una propiedad buena, deseable o al menos mejor que su contraria, a saber, no existir.

Ahora bien, ¿cuál es la noción leibniziana de perfección? Leibniz definió tal concepto de tres diferentes maneras, según que éste se atribuyera a los objetos, a Dios, o al mundo, dando así origen a las nociones que llamaré cuantitativa, cualitativa y selectiva, respectivamente. A continuación analizaremos estas tres definiciones.

(I) *La perfección de los objetos, o la noción cuantitativa.* En 1697 Leibniz afirma explícitamente que la perfección no es otra cosa sino "cantidad de esencia" (L 487) (usaré 'L' para referirme a la edición de Loemker citada en la bibliografía. El número remite a la página). El elemento cuantitativo de esta definición es importante, pues señala que la perfección es una cuestión de grado. Según esto, la perfección se encuentra —en la escala ontológica— desde en seres que poseen la mínima cantidad de esencia hasta en Dios, quien es el ser más perfecto por poseer la máxima cantidad de esencia. Aquí podemos preguntarnos: ¿qué es tener mayor cantidad de esencia? Hay tres posibilidades: (1) tener una propiedad dada en mayor grado que otro ser que posee la misma propiedad. Por ejemplo, si *A* es más sabio que *B*, *A* tiene mayor cantidad de esencia (en este caso, de sabiduría) que *B*, y es, por lo tanto, más perfecto que

[2] En realidad, dicha tesis es independiente de la validez o invalidez del argumento ontológico, pero no me ocuparé de esta cuestión aquí.

B; (2) tener mayor número de propiedades que otro ser. Por ejemplo, si *A* es sabio y poderoso y *B* es poderoso en el mismo grado que *A*, pero no es sabio, entonces *A* tiene mayor cantidad de esencia que *B*, y es, por lo tanto, más perfecto que *B*; (3) una combinación de (1) y (2), es decir, *A* es más perfecto que *B* si *A* tiene *mayor número* de propiedades, y en *mayor grado*, que *B*. Ahora bien, si estas propiedades son perfecciones, de (3) se sigue que Dios es el ser más perfecto, puesto que posee mayor número de perfecciones, y en mayor grado (en grado infinito) que cualquier otro ser.

Aquí debemos hacer notar que, aceptando la interpretación sugerida, se plantean problemas que Leibniz nunca consideró. Por ejemplo, si *A* es sabio y poderoso, y *B* no es poderoso pero es más sabio que *A*, ¿cuál de los dos es más perfecto? Lo único que a Leibniz interesaba era el hecho de que Dios es más perfecto que cualquier criatura. No ignoraba que hay grados de perfección entre ellas, pero respecto a la forma de discernir dichos grados no llegó a dar indicaciones precisas. En 1676, por ejemplo, aplica la noción de perfección a objetos físicos llegando a la conclusión de que los sólidos son más perfectos que los fluidos "porque contienen más esencia" (L 157). Ahora bien, ¿por qué es esto así bajo la presente interpretación? No parece que se deba a que los sólidos posean más propiedades que los fluidos, pues si bien los sólidos poseen propiedades de que los fluidos carecen, también estos últimos poseen propiedades que faltan a los primeros. Siendo esto así, (3) queda también descartada puesto que falla la primera condición. Sólo puede, pues, deberse a (2), es decir, a que los sólidos poseen propiedades de los fluidos en mayor grado. Leibniz no abunda al respecto, pero podría estar pensando en el grado en que fluidos y sólidos poseen propiedades como la dureza y la impenetrabilidad. Si esto es así, se sigue que Leibniz en 1676 sostenía una curiosa e ingenua teoría física según la cual los sólidos son más perfectos que los fluidos, y probablemente éstos son a su vez más perfectos que los gases en virtud de que los primeros, en cada par, poseen las propiedades de los últimos en grado superior.

(II) *La perfección de Dios, o la noción cualitativa.* También en 1676 Leibniz dice: "Entiendo por perfección cualquier cuali-

dad que sea positiva y absoluta o que exprese lo que expresa sin límite alguno" (L 167). Si "cualidad" significa aquí lo mismo que "propiedad", y "positiva y absoluta" significa lo mismo que "bueno (o deseable) y en sumo grado", esta definición corresponde a la noción intuitiva que al principio de este trabajo mencionamos, con la única e importante añadidura de que tales propiedades deben darse en un grado sumo. Ahora bien, sólo dios puede poseer propiedades en grado sumo; por lo cual podemos atribuir a Leibniz la siguiente definición:

$$P \text{ es una perfección } =_{\text{df}} P \text{ es poseída por Dios,}$$

donde *P* es una propiedad. Pero esta definición es demasiado estrecha, pues según ella sólo Dios es perfecto. Se sigue también que la bondad, por ejemplo, cuando es atribuida a Dios es una perfección, pero no cuando es atribuida a otro ser. Esta lectura restringida de la definición de Leibniz hace imposible hablar de perfección con respecto al mundo o con respecto a sus elementos constituitivos. El uso constante por parte de Leibniz de la frase "el ser más perfecto" referida a Dios, sería ilegítimo bajo esta lectura, según la cual no hay grados de perfección y sólo Dios, y nada más, es perfecto. La frase de Leibniz sólo es comprensible bajo una lectura no restringida de la definición, la cual queda ahora así:

$$P \text{ es una perfección } =_{\text{df}} P \text{ puede ser poseída por Dios.}$$

Introduciremos aquí una distinción. Sean $P_1, \ldots, P_n$ grados de una propiedad *P*, y sea P_∞ *P* en grado infinito. Diremos que P_∞ es una versión infinita de *P*, y que $P_1, \ldots, P_n$ son versiones finitas de *P*. Según esto, diremos que

$$P \text{ es una perfección sii hay una versión infinita de } P,$$

es decir, si y sólo si hay una P_∞. Esto nos permite afirmar que cualquier propiedad poseída por un ser distinto de Dios, es decir, en una versión finita, es una perfección si es también poseída por Dios, es decir, si hay una versión infinita de ella. De esta manera, la presente noción de perfección resulta compatible con la expuesta en (I) si ésta se lee en términos de per-

fecciones y no simplemente de propiedades. Leibniz da en 1686 una definición negativa de perfección que apoya la presente interpretación de (II). Dice: "no son perfecciones aquellas cosas o naturalezas que son *incapaces* de un grado sumo" (L 303) (subrayado mío).[3] No son perfecciones, por ejemplo —nos dice—, la naturaleza del número y de la figura. Para Leibniz éstos no son perfecciones probablemente porque, dado un número o figura determinada, no pueden ser mayores de lo que son. En cambio —agrega—, el poder y el conocimiento son perfecciones que "en cuanto que pertenecen a Dios, no tienen límites" (*id.*), o sea, son infinitos.

(III) *La perfección del mundo, o la noción selectiva.* Además de Dios están los seres distintos de él. La totalidad de estos seres es *el mundo*. En el pensamiento de Leibniz el mundo actual, creado por Dios, es el más perfecto de los mundos que Dios pudo haber creado. Obviamente, el mundo debe poseer propiedades distintas de las poseídas por sus elementos constitutivos y por Dios. No es, por ejemplo, sabio o bondadoso. ¿En qué sentido es, pues, perfecto? En 1686 Leibniz dice que la perfección del mundo consiste en que es "el más simple en sus hipótesis y el más rico fenómenos" (L 306). Es esto lo que hace que este mundo exista, y no otro, pues Dios escoge el mundo más perfecto para traerlo a la existencia. En 1714 Leibniz expresa la misma idea de la siguiente manera:

> Se sigue de la suprema perfección de Dios que él ha escogido, al producir el universo, el mejor plan posible, un plan que combina la máxima variedad junto con el máximo orden; con la situación, el lugar y el tiempo arreglados de la mejor manera posible; con el máximo efecto producido por los medios más simples; con el máximo poder, el máximo conocimiento, la máxima felicidad y bondad en las cosas creadas que el universo podía permitir (L 639).

Se trata claramente de un mundo posible en competencia

[3] Aquí y en otros pasajes Leibniz parece escribir 'perfecciones' por 'perfectas'. Las perfecciones son propiedades, y las cosas que las poseen son perfectas. El ejemplo que se menciona a continuación en el texto sugiere esta aclaración.

con otros mundos posibles y que gana el favor de Dios por ofrecer la máxima variedad fenoménica fundada en el mínimo número de elementos reales y explicativos.[4] El paralelismo con una teoría de la selección natural es sorprendente. En la *Monadología* —también en 1714— Leibniz agrega:

> Ahora bien, puesto que hay una infinidad de universos posibles [...] pero sólo puede existir uno, debe haber una razón suficiente para la elección por parte de Dios [...] Esta razón sólo puede encontrarse en la *aptitud* o en los grados de perfección que estos mundos contienen, teniendo cada mundo posible derecho a reclamar existencia en la medida de la perfección que encierra (L 648).

Leibniz considera este tipo de perfección en otros términos ligeramente distintos en 1697:

> hay cierta urgencia [...] de existir en las cosas posibles o en la *posibilidad o esencia* misma —una pretensión de existir, por así decirlo— y, en una palabra [...] la esencia en sí mismo tiende a existir. Además se sigue de eso que todas las cosas posibles, o las cosas que expresan una *esencia o realidad posible*, tienden con el mismo derecho a la existencia en proporción a la cantidad de *esencia o realidad*, o al grado de perfección que encierran; pues la perfección no es otra cosa sino cantidad de esencia. De donde claramente se entiende que a partir de las infinitas combinaciones y series de cosas posibles, existe una a través de la cual la máxima cantidad de *esencia o posibilidad* es traída a la existencia (L 487). (Subrayado mío.)

De este pasaje me interesa destacar tres puntos: (1) el mundo actual es perfecto por tener mayor número de esencias que otros mundos posibles. Éste es uno de los factores que contribuyen a la perfección del mundo, y que es caracterizado también en términos de riqueza de fenómenos (el otro factor no men-

[4] C.U. Moulines me ha sugerido que aquí se encuentra un principio de "minimax". Debo añadir aquí que para que este principio se aplique, Dios no debe formar parte del mundo, pues si formara parte de éste quedaría eliminado del mundo por el principio mismo. No elaboraré aquí sobre esta afirmación.

cionado en este pasaje es la simplicidad explicativa lograda a partir de este gran número de fenómenos); (2) podemos decir, en terminología contemporánea, que aquí las esencias son para Leibniz posibles no actualizados, y que unos posibles no actualizados son más perfectos que otros en la medida en que contribuyen a la perfección del mundo en su totalidad a través del logro de máximos resultados con mínimos medios; (3) la actualidad o existencia no es sino el grado máximo de posibilidad. La existencia se da con el grado máximo de esencia o posibilidad (previamente) no actualizada. No parece darse existencia sin perfección ni perfección sin existencia. Ser perfecto es existir.

En un intento de proporcionar una versión coherente de las tres nociones de perfección en juego, obtenemos el siguiente cuadro. Dios es el ser más perfecto de todos, y esto es así porque todas sus propiedades son buenas (deseables) y están en él en el grado más alto posible, es decir, en grado infinito. Los otros seres (incluyendo el conjunto de ellos) son perfectos en relación con Dios; es decir, Dios es el paradigma y criterio de la perfección de los otros seres, los cuales, considerados individualmente, son perfectos por poseer, en mayor o menor grado, propiedades poseídas por Dios en un grado sumo o, en otras palabras, por poseer una versión finita de propiedades poseídas por Dios en una versión infinita. Tomados también individualmente, son perfectos además por contribuir más que otros seres posibles a la perfección del mundo, o sea, a la perfección de la colección de seres individuales; y, finalmente, el mundo es perfecto por brindar la mayor riqueza fenoménica posible y por dar cabida a la explicación más económica y simple posible mediante la mayor simpleza ontológica posible, o, puesto de otra manera, por satisfacer las exigencias del intelecto divino, del cual el nuestro no es más que una pálida aproximación (una versión finita). Los objetos físicos, por otra parte, son sólo perfectos en uno de los dos sentidos acabados de mencionar. Cualquier otro sentido es derivativo y no genuino. Estrictamente hablando, el grado de dureza no permite a unos objetos ser más perfectos que otros, puesto que la dureza no es una propiedad poseída por Dios en grado alguno. Finalmente, hay perfección tanto en el reino de los posibles como en el reino de los actuales. El reino de los posibles consta de varios sistemas, y el más posible de

ellos es el de los actuales, que, por consiguiente, es el más perfecto. En los sistemas que permanecen como posibles debe haber una gradación, según se asemejen más o menos al sistema de los actuales. En el sistema de los actuales, que es el más perfecto de los posibles, hay elementos constitutivos que son más perfectos que otros, según tengan más o menos propiedades poseídas por Dios, y según las versiones finitas de sus propiedades se aproximen más o menos a la versión infinita de las mismas.[5]

II

Leibniz habla varias veces de la existencia como una perfección. Desde casi el inicio de su producción filosófica hasta el final mostró su acuerdo con el argumento ontológico, del que, como dijimos al inicio de la primera sección, se creía que descansaba fundamentalmente sobre la premisa de que existir es una propiedad. Aunque Leibniz sugirió una ligera modificación del argumento, fundamentalmente estaba de acuerdo con él y nunca cuestionó su famosa premisa. Más aún, su aceptación del argumento es muy explícita. Encontramos su primera consideración de él a finales de 1671 (L 143-4). Desde entonces los pasajes sobre el particular son numerosos. Mencionaré aquí sólo algunos de ellos.

En su artículo de noviembre de 1676, "De que existe un ser sumamente perfecto", después de definir el concepto de perfección en términos de una "cualidad simple que es positiva y absoluta", añade: "la existencia está contenida en el número de las perfecciones" (L 167). En el verano del año siguiente, inmediatamente después de definir la perfección en términos de "grado o cantidad de realidad o esencia", dice: "la existencia es una perfección o incrementa la realidad, es decir, cuando se piensa en *A* como *existente*, se piensa en más realidad que cuando *A* se concibe como *posible*" (L 177). Aproximadamente dos años después, al formular la versión cartesiana del argu-

[5] Me inclino a pensar que la filosofía de Leibniz no da cabida en el mundo a seres con un grado de perfección cero, no sólo porque son automáticamente perfectos por formar parte del reino de los actuales, sino también porque quizás Leibniz atribuiría a todo ser la propiedad de la unidad (uno de los trascendentales de la escolástica) ya fuera este ser sustancia, en cuyo caso tendría unidad *per se*, ya fuese agregado, en cuyo caso tendría unidad *per accidens*, la cual es poseída por Dios en grado sumo.

mento ontológico, dice: "[. . .] pues la existencia es una perfección [. . .] Por tanto la existencia se puede predicar de Dios" (L 231). En noviembre de 1684, al formular de nuevo el mismo argumento, utiliza expresiones similares: "[. . .] Pues un ser sumamente perfecto encierra todas las perfecciones, una de las cuales es la existencia. Por tanto la existencia puede predicarse de Dios" (L 292). Igualmente, en 1686: "[. . .] ahora bien, la idea de este ser incluye todas las perfecciones, y la existencia es una de ellas; por tanto, él existe" (L 318). Ante esta insistencia es plausible pensar que, cuando en el mismo año Leibniz dice en sus *Investigaciones generales*, § 73: "[...] entendemos por existencia algo que se añade a la posibilidad o esencia [...]", se refiere a una perfección, es decir, a una propiedad. El 23 de noviembre de 1697 dice que "el ser encierra más perfección que el no ser" (L 487), y el mismo año en los *Nuevos ensayos*: "Existir es algo más que no existir o, más bien, la existencia anade un grado de grandeza y perfección, y, como Descartes lo dice, *la existencia es ella misma una perfección*. Por lo tanto, este grado de grandeza y perfección o, más bien, *esta perfección que consiste en la existencia* se encuentra en este supremo ser, sumamente grande y sumamente perfecto" (503) (subrayado mío). En esta misma obra Leibniz dice: "[. . .] cuando decimos que una cosa existe o que tiene existencia real, esta existencia misma es el predicado, *i.e.*, tiene una noción unida a la idea en cuestión, y hay conexión entre estas dos nociones" (401).

No cabe, pues, duda alguna, de que existir es para Leibniz una propiedad. Lo que quiero sugerir aquí es que, a la luz de los conceptos de perfección analizados en la sección I y de sus caracterizaciones de la existencia como perfección, puede verse que Leibniz utilizó dos conceptos distintos de existencia, uno de los cuales, de haber sido Leibniz consciente de ello, lo habría llevado a sostener —como por razones distintas lo hicieron posteriormente, por ejemplo, Frege y Russell— que la existencia es un tipo especial de predicado.

En efecto, por un lado, dada una de las nociones de perfección mencionada arriba, la existencia es el resultado de la posesión, por parte de las esencias (o posibles no actualizados) de la mayor cantidad de realidad posible, es decir, de la posesión de propiedades tales que contribuyen a un mundo construido

por la máxima riqueza fenoménica y en el último número de elementos explicativos. En este sentido, la existencia no es una más de las propiedades de las esencias que contribuya a que las esencias existan. Esto sería una petición de principio (y ésta ha sido una de las acusaciones de los impugnadores del argumento ontológico). Más bien, las cosas existen porque son las más perfectas, porque tienen el máximo de posibilidad. No es el caso que sean las más perfectas porque tengan, entre otras, la propiedad de existir, sino que existen porque son las más perfectas. Según esta interpretación, la noción de existencia deja de ser fundamentalmente distinta a la de esencia, convirtiéndose en sólo una cuestión de grado: la existencia no es sino la esencia en un grado máximo, o, dicho de otra manera, la actualidad es el grado máximo de la posibilidad. No por ello, sin embargo, la existencia deja de ser una propiedad; pero se convierte en una propiedad derivada y, por lo tanto, en una propiedad distinta de las otras.

Por otro lado, no obstante, Leibniz da a la existencia un *status* semejante al de las otras propiedades. Dios posee todas sus propiedas en grado sumo, y entre éstas se encuentra la existencia. Aquí la existencia no es un *resultado* de su esencia, sino *parte* fundamental y necesaria de ella. Dios es justo en grado sumo, sabio en grado sumo,. . ., y existente en grado sumo. Las criaturas, a su vez, poseen la versión finita de algunas de estas propiedades; entre ellas está la existencia, y por ello ésta contribuye a su perfección. Tenemos, pues, por un lado, que la propiedad de la existencia es parte de la estructura interna de Dios. Por otro lado, Dios crea, de entre los posibles, a aquellos seres que admiten en su estructura interna la propiedad de la existencia. En este sentido, la existencia es una de las propiedades posibles que entran en juego en la constitución interna de los seres no sólo del mundo actual, sino también de los seres de otros mundos posibles, pero que no se actualizan por carecer éstos de otras propiedades que contribuyan a la perfección del mundo como totalidad.

Es claro, por tanto, que cuando Leibniz piensa en la existencia como una propiedad que forma parte de la estructura interna de los seres y que contribuye a su perfección, está usando tal noción en un sentido distinto que cuando piensa en la existencia como una propiedad que es el resultado de que los seres

tengan cierta constitución interna. Podemos decir que, en el primer caso, se hace referencia a una existencia interna, mientras que en el segundo caso se hace referencia a una existencia externa. La primera, como el nombre lo dice, se atribuye a los seres *externamente*, en tanto que la segunda les es atribuida internamente.[6] Ahora bien, una vez hecha esta distinción, el argumento ontológico escapa a la acusación de petición de principio, puesto que la existencia que se afirma en la premisa es distinta de la que se afirma en la conclusión. La primera atribuye a Dios existencia interna y la conclusión le atribuye existencia externa. Esta distinción, sin embargo, proporciona una nueva vía de ataque al argumento ontológico, puesto que de una no se sigue la otra. De haber sido Leibniz consciente de su doble uso del concepto de existencia tanto en su ontología general como en el argumento ontológico, no habría aceptado la validez de este último.[7] La atribución de la existencia interna en la premisa explica, por otra parte, la necesidad que vio Leibniz de añadir al argumento una premisa que probara la posibilidad de la existencia de Dios, es decir, la necesidad de probar que la noción de Dios es tal que su constitución interna admite la propiedad de la existencia junto con las otras propiedades.

Personalmente prefiero no duplicar (mucho menos multiplicar) los sentidos de "existir". Pero reservo la defensa de esta posición para un trabajo posterior. Mi propósito aquí ha sido mostrar, en particular, que *si* Leibniz hubiese reconocido su uso de la distinción aquí descubierta, habría sido más cauto en su defensa del argumento ontológico, y que, en general, la distinción mencionada, *si* es válida y se usa en el argumento ontológico, lleva al rechazo del mismo.

[6] Recientemente Héctor-Neri Castañeda ha propuesto la distinción entre *existencia interna* y *existencia externa*, que corresponde a la distinción aquí hecha. Me parece que en el mismo espíritu está hecha la distinción de Terence Parsons entre *propiedades nucleares* y *propiedades extranucleares*.

[7] En un momento Leibniz intuyó vagamente que la tesis de la predicatividad de la existencia no es necesaria para la defensa del argumento ontológico. En 1692 señaló que podría obtenerse una mejor formulación del argumento omitiendo la noción de perfección (L 386). La formulación alternativa es, sin embargo, igualmente inválida, pero su análisis rebasa los propósitos del presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Leibniz. *Philosophical Papers and Letters*, ed. by Leroy E. Loemker. 2nd. ed. (Dordrecht-Holand: Reidel, 1976).

———. *General Investigations Concerning the Analysis of Concepts and Truth*, transl. and evaluation by Walter H. O'Briant (Athens: University of Georgia Press, 1968).

———. *New Essays Concerning Human Understanding* (N. York: Macmillan, 1896).

Parsons, Terence. *Non-Existent Objects* (New Haven: Yale University Press, 1980).

Castañeda, Héctor-Neri. "Some Reflections on Existence". Inédito. Leído el 24 de abril de 1975 ante el Ontology Study Group del Congreso de la APA (Western Division).

Discusión general sobre *Metafísica de Leibniz*

Héctor-Neri Castañeda: En Leibniz no hay una tesis de la existencia interna. La existencia es para Leibniz siempre externa. Puede decirse que es interna en sólo un caso: el de Dios. En realidad éste es el único caso en que puede decirse que en algún sentido la existencia tiene un carácter interno. Voy a comentar sobre el trabajo de Herrera, y mi intervención de hoy en la mañana y la de la tarde serán también especie de respuestas a Herrera.

Yo sostengo que en 1686 (no sé si antes o después también, pero ésta no es la cuestión), Leibniz creía que hay dos formas de predicación, dos formas en que se conectan el sujeto y el predicado para constituir una proposición singular. Una es la *predicación esencial*, y la otra es la *predicación existencial*. Así pues, la noción toda de contingencia —contenida en esta última— es una forma de predicación. Es algo bello tener todo ahí, en un solo concepto. Herrera encuentra en los textos de Leibniz dos nociones de existencia, y las relaciona con mi distinción entre formas de predicación. Pero la existencia es, según mi interpretación, siempre externa de modo que cuando en la discusión de esto dé mis razones, ello será un comentario del resto. El único concepto de existencia que yo encuentro en Leibniz en 1686 será discutido hoy en la tarde. De manera que ahora haré dos cosas. Una de ellas es dar algunos pasos en torno a la exposición de Herrera, y en la tarde daré las razones de las otras conclusiones. Después deseo hacer un comentario sobre las ponencias de los profesores Sleigh y Walker, en lo que respecta a la predicación, las relaciones, etcétera, tópicos sobre los que creo tengo mucho que decir.

Ahora bien, Herrera propone que hay en Leibniz dos nociones de existencia —la interna y la externa— esencialmente a partir de dos fuentes. Una es el argumento ontológico, que habla de Dios como de quien tiene existencia porque ésta es una perfección. El mejor ser, el ser perfecto, debe tener todas las perfecciones, y la existencia ha de estar en la lista. En ese sentido es como una cosa interna (o externa; no estoy seguro de cómo se pasa de una a otra, pero de algún modo está en la lista; en algún sentido es interna). Luego Herrera menciona una noción de 1676, que se encuentra en algunos pasajes de la edición de Jagodinski, la cual tiene un largo título mencionado a menudo como "Leibniz en los textos de París" o *Elementa Philosophiae Arcanae de Summa Rerum*,[1] y en algunos pasajes que son notas o reflexiones que Leibniz escribió probablemente en la tarde, después de hablar con diversas personas, contradiciéndose a sí mismo de una página a otra, lo cual no es importante. Lo importante es que en estos pasajes hay algunas ideas brillantes, de las que yo he hecho parcialmente una exégesis.[2]

En estos pasajes —marzo/abril de 1676— hay algunas secciones donde Leibniz habla de la existencia como siendo también una especie de esencia. Esto es en 1676. Leibniz juega con la idea de qué hacer con lo que él solía llamar la mayor parte del tiempo "formas" en vez de "esencias" o "propiedades". En la primavera de 1676 había estado estudiando a Platón, y hacia finales de febrero y principios de marzo había resumido el *Teeteto* en latín, traduciéndolo del griego. En la primavera de 1676 se encontraba lleno de ideas platónicas. Estas cosas le preocupan y juega —en los pasajes que Herrera muy bien cita—, con la idea de que de algún modo la existencia es un caso extremo de posibilidad. Juega con esta idea, pero la abandonó muy pronto. El mismo Herrera ha citado un bello pasaje de 1686 donde Leibniz expone la idea y la desecha. El año de 1686 es, en mi opinión, un año crucial en el desarrollo filosófico de Leibniz (Russell y el profesor Sleigh están de acuerdo en que es

[1] *Elementa philosophiae arcane de summa rerum*. Ed. por I. Jagodinski (Kasan, 1913). [N. del T.]

[2] Héctor-Neri Castañeda, "Leibniz's April 15, 1676, Meditation on Existence, Dreams and Space", in *Leibniz à Paris (1672-1676)* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1978). [N. del T.]

un año crucial). La cita —en la p. 85— es de las *Investigaciones generales*. Leibniz dice con mucha claridad que la existencia no es posibilidad. Tiene que ser *añadida*, desde fuera, a todas las posibilidades. Es totalmente un concepto externo.

La idea de que la existencia es interna tiene también un doble origen. Por un lado, en la creación, Dios creó el mejor mundo posible —según Leibniz—, de manera que el hecho de ser el mejor mundo posible proporciona la razón de la creación del mundo por parte de Dios; pero, nótese cuidadosamente, proporciona la razón para darle existencia *desde fuera*. Recuérdeme eso. Es importante. Así pues, ¿por qué Dios creó el mundo? Porque es el más perfecto, y es "porque" puede tomarse causalmente, si no se tiene cuidado, y puede sugerir de alguna forma que la perfección, que está dentro, confiere existencia de dentro hacia afuera; pero aquí el "porque" es un "porque" axiológico. Explica la *razón* por la cual Dios creó ese mundo, es decir, por qué le agregó existencia. Por tanto, este "porque" no es un "porque" causal que muestre el empuje de la existencia de dentro hacia fuera.

También está, por otra parte, la afirmación leibniziana de que toda esencia tiene una *exigentia*, una especie de tendencia a existir, y algunas personas dicen: "¡He ahí! Esa *exigencia* está de alguna manera *en* el entendimiento de Dios, que es el *locus* de las esencias." Es como si cada esencia tuviera un pequeño motor adentro, y si nada lo impide, este motor lleva la esencia a la existencia, a menos que otra esencia prevalezca sobre aquella. Pero aun así, ese motor interno *no* es la existencia. Lo que pasa es que lo de la exigencia de existir es una consideración puramente axiológica. Lo que Leibniz está diciendo es que en principio puede considerarse a todas las propiedades como aptas para ser *llevadas a* la existencia, o para que les sea *añadida* realidad, si es que pertenecen a un mundo valioso que sea el mejor de todos. Por tanto, esa "exigencia de existir" no es un concepto causal. Es un concepto axiológico. No encuentro, por consiguiente, ninguna razón para suponer que la existencia sea un concepto interno, excepto que metafóricamente puede decirse que es así en el caso de Dios, de un Dios que está como unificado, aunque compactamente. Entonces digo que sólo él tiene existencia interna. Está bien. Tengo este caso; hagámoslo a un lado y olvidémoslo.

De manera que no veo la distinción entre un concepto interno y un concepto externo de existencia. En la tarde defenderé que al menos durante un año Leibniz sostuvo que el concepto de existencia es — y esto es una tesis fabulosamente atractiva — una forma de predicación, una cópula, y no un predicado genuino. Ahora bien, aquí Herrera y yo no estamos de acuerdo. Él ha reunido muy bien una serie de pasajes en que la existencia parece ser algo así como una propiedad. ¿Qué hago yo con estos pasajes? Yo diría lo siguiente: que la noción de propiedad es engañosa. La lógica de Leibniz —fundamentalmente en su obra de 1686 a 1692— es una lógica muy ambiciosa. Introduce una silogística generalizada. Él propone una lógica en que, por ejemplo, "todos los *A* son *B*", de la vieja silogística, se representa como $A \infty AB$, donde figuran el concepto complejo *AB*, el concepto *A*, y una especie de constante de predicación "∞", que es una relación de equivalencia, por tanto, simétrica,[3] y que Leibniz lee en el ensayo citado "coincide con" y "es lo mismo que". Al principio usa la identidad y posteriormente usa otros símbolos. Ahora bien, *AB es lo mismo que A* [$AB \infty A$ o $AB = A$] es, en su lógica, la proposición universal, es decir, *A* está incluido en *AB*, y *AB* está incluido en *A*. Aquí está también el trasfondo de la discusión de Sleigh, y también de Walker, sobre la doctrina leibniziana de que en toda proposición verdadera afirmativa el predicado está incluido en el sujeto.

Ahora bien, en mi opinión Leibniz sostuvo que "todos los *A* son *B*" es una verdad necesaria, cuando se trata de relaciones de ideas; entonces tiene una cópula esencial, y es una verdad necesaria o analítica. Pero cuando es una proposición contingente, tiene una cópula contingente, que podemos escribir "son*", con asterisco, por razones que tienen que ver con mi propia noción de consustanciación. De manera que es aquí donde hay una presencia oculta de la existencia como cópula. Así pues, ésta se encuentra empíricamente contenida en —y es empíricamente la misma que— los ejemplos contingentes del esquema "Todos los *A* son *B*". Este *son* es el concepto de existencia.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando decimos: "Juan existe"? Tenemos, desde luego, el concepto de Juan; presumiblemente, to-

[3] Ver Héctor-Neri Castañeda, "Leibniz's Syllogistico-Propositional Calculus", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Volume XVII, No. 4, October, 1976. [N. del T.]

do el concepto completo de Juan, digamos. Y eso estaría, desde luego, representado en esta forma como, digamos, "Juan es* Juan", donde la cópula *es** muestra su carácter simétrico. Podemos decir que esta fórmula: "Juan es* Juan", o sea, "Juan es existencialmente él mismo", revela que la existencia es un predicado, una verdadera relación diádica que aparece como monádica porque se aplica en el caso reflexivo.

Así pues, yo diría que todos los pasajes de Herrera en que la existencia es un predicado o bien representan opiniones anteriores a 1686, o bien representan opiniones de ese periodo y de esta manera se entendería ya sea que en el fondo no es tanto un predicado como una forma de predicación, ya sea como una contradicción en Leibniz.

Yo me he ocupado de afirmaciones específicas de Leibniz en cierto periodo, y no podemos postular ni la unidad ni la consistencia de todo el *corpus*. Tenemos que permitir a Leibniz que se contradiga. Eso a mí no me preocupa. Aun así lo admiro, porque trato de juzgarlo por sus logros más altos ¡y vaya que son grandes! Lo admiro a pesar de todas las contradicciones que hay entre un logro y otro. Ésta es mi posición al juzgar la historia de la filosofía, y espero ser juzgado con ese criterio si no por mis contemporáneos, digamos que por las generaciones futuras.

Alejandro Herrera: Bueno, tengo sólo unas cuantas observaciones. Primero, usted dijo que parece que en Leibniz hay una distinción interna. En muchos pasajes la existencia es para Leibniz una propiedad interna, hasta el punto de que la existencia y la esencia son lo mismo, de acuerdo con la tradición escolástica que Leibniz sigue en muchos de sus escritos. Creo que esto es suficiente para sostener que hay una distinción, a menos que usted quiera sostener —como creo que Russell sostuvo— que hay un divorcio entre su teología y su antología. Creo que si queremos tener una visión consistente de Leibniz, ésta es una de las formas de hacerlo. La tesis de mi trabajo es que no hay contradicción en estas tres diferentes versiones de la existencia. Trato de proporcionar un cuadro consistente en que las tres nociones de predicación desempeñan un papel y no se contradicen mutuamente.

Héctor-Neri Castañeda: A mí no me importan las contradicciones de Leibniz. A mí me importan sus logros, los logros más altos. Las contradicciones no me preocupan. La cuestión es ésta: la noción de existencia interna que usted tiene dará al traste con una buena parte de sus logros. Ésta es parte de mi sugerencia. Creo que haber visto la existencia como una forma de predicación es un logro más grande que el haberla visto como un predicado.

Hilary Putnam: [La intervención del profesor Putnam resultó prácticamente inaudible en la grabación, pero —en vista de los comentarios posteriores del profesor Castañeda— probablemente se refirió a la interpretación usual, según la cual no hay relaciones en la ontología de Leibniz.] [N. del T.]

Robert Sleigh: Creo que haré sólo dos observaciones precautorias. Una de ellas es ésta: si tengo razón en que la especie de ruta canónica que Leibniz siguió fue la de la definición de verdad, pasando por la teoría del concepto completo, hasta las paradojas, es importante darse cuenta de que la identidad de los indiscernibles y sus cualidades físicas es una paradoja y responde a una de las cosas que se supone que se derivan. Deberíamos, pues, experimentar un ligero temblor y tener mucho cuidado en cuanto a hacer de ello un uso excesivo al derivar el concepto completo o la definición de verdad. La segunda observación es que no deberíamos dar una importancia excesiva a las varias intuiciones que tenemos. No deberíamos haber ido con demasiada rapidez ni muy lejos en ninguna de las varias intuiciones que tenemos en cuanto a las razones por las cuales Leibniz atribuyó un concepto completo a Adán, si la cuestión es por qué sostuvo él la teoría del concepto completo. Pero eso suministra una pequeña porción de la mitad de lo que necesitamos. La otra mitad que, desde luego, necesitamos —aparte, claro está, de que Adán sea una sustancia, lo cual también necesitamos— sería una explicación de cómo es posible que Leibniz sostenga una explicación de la verdad en términos de contención de conceptos y sostenga, sin embargo, que las propiedades no aparecen en estos conceptos. Sólo esas observaciones precautorias.

Héctor-Neri Castañeda: En cuanto al profesor Putnam, hay tanto que decir sobre esto que espero recordar decirlo rápidamente. El principio de los indiscernibles no se aplica, en cierto modo, más que a las propiedades monádicas. La cuestión aquí es definir la teoría de las relaciones de Leibniz y ver cómo el principio se aplica a las relaciones. Ahora bien, soy la primera persona que encuentra la teoría de las relaciones —de Leibniz, y de Platón— en el *Fedón* 102, y la teoría que Leibniz concibió cuando resume el *Teeteto* Hay un bello pasaje de abril de 1676 que deseo citar porque analiza toda la *Monadología* y contiene ya, en 1676, la tesis de la predicación interna, que es el fundamento de la teoría de la verdad en términos de contención, en relación con lo dicho por el profesor Sleigh.

Piénsese en el ejemplo de Platón en el *Fedón*: "Simias es más alto que Fedón." Según Platón, Simias participa de la forma o propiedad de Altura *con respecto a* la Bajeza (física) de Fedón. Platón y Leibniz hacen lo mismo. Y mi contribución a la historia de la filosofía, en esta cuestión, es insistir en que *ninguno* de los dos filósofos, a pesar de su posición al respecto, elimina las relaciones en su análisis. Ellos analizan los hechos relacionales en términos de propiedades monádicas. Analizan las *relaciones* en términos de conjuntos de atributos monádicos; pero no eliminan los hechos relacionales. Toda relación n-ádica es un conjunto n-ádico de propiedades con ciertas interrelaciones; especialmente, tales atributos están regidos por la ley de la instanciación conjunta y, por consiguiente, el hecho relacional es indivisible. Se trata de un hecho con n componentes instanciacionales que en sí no son proposiciones o hechos. El todo es, por así decirlo, un hecho atómico, de manera que no se puede descomponer.

Ahora bien, hay elementos monádicos también, por ejemplo, en Fedón, quien tiene Bajeza (física) con respecto a Simias. Estos elementos son internos. De hecho, Leibniz quedó impresionado, no cuando leyó el *Fedón*, sino después, cuando resumió el *Teeteto*, donde queda manifiesta una visión interna de la teoría de la predicación en términos de contención. Por ejemplo, en *Teeteto era más bajo que Sócrates*, Teeteto, al crecer, cambió, y ese acto cambió a Sócrates haciéndolo más bajo. Es la paradoja del cambio. Cuando Leibniz tradujo ese pasaje, escribió la siguiente nota: "De esto se siguen tremendas conse-

cuencias también en otros campos." Vio de una sola vez todas las consecuencias, y luego escribió: "No entiendo qué tiene que ver la respuesta de Platón a Protágoras." Esto es a principios o finales de marzo; la fecha no es muy clara. El 15 de abril de 1676 dice:

> Al percibir la materia, la mente cambia. Si alguien, al crecer, se hace más alto que yo, también yo cambio, puesto que una denominación mía cambia.

Éste es el ejemplo del *Fedón*. Y concluye, y esto es fantástico,

> Así pues, todo está de cierta manera contenido en todo.

Mi meta ha sido reconstruir toda esa histórica tarde metafísica. Supongo que fue la tarde de un día lluvioso. Y después de ello, Leibniz tiene ante sí trabajo para el resto de su vida: construir el sistema ahí bosquejado, sobre la predicación interna.[4]

Ahora una crítica al profesor Sleigh. El sostiene que la teoría de la contención surge alrededor de 1679. Yo sostengo que surge *por lo menos* en 1676, pero creo que es anterior. (Véase el texto acabado de citar.)

A este respecto, permítaseme enfatizar la paradoja del cambio. La cuestión es que esta paradoja tiene fuerza sólo si se tiene la visión interna de la predicación que tuvieron el gran Platón y el gran Leibniz. Cambios como el de Sócrates, que se hace más bajo al cambiar Teeteto, son llamados cambios *cambridge*, porque (se alega, por ejemplo, por parte de Geach que) no son cambios reales. Ahí hay una confusión. Se trata de una confusión de la *causa* del cambio relacional con la *naturaleza* del cambio relacional. En el cambio relacional hay cambio interno. Teeteto, al crecer, al alargarse, tiene un cambio interno. Pero el hecho es que Teeteto se hace más alto que Sócrates, o sea, tiene cambios biológicos que son las causas del cambio relacional. Sócrates —quien se ha hecho, digamos, más compacto— pudo haber tenido un cambio externo, digamos,

[4] Ver Héctor-Neri Castañeda, "Leibniz and Plato's *Phaedo* Theory of Relations and Predication", en Michael Hooker (ed.), *Leibniz. Critical and Interpretive Essays* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1982). [N. del T.]

de compresión. De modo que la causación del cambio es irrelevante, y Leibniz adopta, desde luego, la tesis de que todos los cambios de hechos relacionales son cambios genuinos. No hay cambios *cambridge* en la ontología de Leibniz. La perplejidad que la paradoja suscita sólo tiene sentido si se acepta algo interno. Y esto lleva a un compromiso con la visión interna de la predicación.

Transcripción completada y traducida por Alejandro Herrera Ibáñez

¿Qué es un buen argumento?

Carlos Pereda

1. Algunas definiciones

Cuando se argumenta se lleva a cabo una transformación de creencias. Por ejemplo, ciertas creencias en las que confiábamos son rechazadas, algunas creencias dudosas se sustituyen por creencias en las que ya podemos confiar, obtenemos nuevas creencias, o, lo que sucede no pocas veces, solidificamos viejas creencias. Uso, pues, la expresión "transformar creencias" como un título general para aludir a diferentes operaciones. Cada una de éstas tiene, por un lado, grados de radicalidad variables: hay transformaciones pequeñas de creencias, como cuando se corrige una cifra en un número telefónico y, también, reorganizaciones de muchas creencias, como las que suelen provocar, por ejemplo, los cambios científicos del alcance de la revolución copernicana. Por otro lado, las transformaciones de creencias admiten realizarse de varias maneras, desde conformar una ruptura abrupta hasta desarrollarse como lentos procesos de desgaste y rearticulación de nuevas creencias.

El comienzo de mi definición de argumentar es, pues:

> *A* es un acto de argumentar con respecto a la creencia *C* si y sólo si A es una operación tal que (1) *A* conforma una transformación de creencias.

¿Cuándo se lleva a cabo esta transformación? O, mejor, ¿para qué se realiza? Importa no perder de vista la respuesta a estas

preguntas: argumentar es una manera de resolver problemas. De ahí que si no se tiene un problema cuya solución se busca, no puede disponerse de la operación llamada "argumentar". Ciertos enunciados con apariencia de argumentos pero sin esa función no son argumentos. Solemos confirmar esto por vía negativa: cuando, por ejemplo, en una discusión, exclamamos: "sigo las distintas fases de tu argumento pero no me doy cuenta qué es lo que se quiere con él, no veo a qué se está apuntando", en realidad, no acabamos de entender la argumentación, no sabemos de qué se discute. No importa que los problemas se reduzcan a una pregunta delimitada sobre una creencia nimia o se desarrollen como conflictos abiertos entre conjuntos de creencias opuestas o dificultades de peso sobre las creencias que tenemos en torno a una cuestión considerada muy relevante; comprender una argumentación incluye detectar el problema que esa argumentación quiere resolver, en el sentido en que no es posible comprender una respuesta ignorando la pregunta que se responde. Escribo por eso la segunda condición de la definición como una claúsula contrafáctica:

> se transforman creencias en relación con *C*(2) si se plantea algún problema con respecto a *C* y se lo intenta resolver.

Una transformación de creencias que resuelve problemas no tiene por qué ser, sin embargo, necesariamente el resultado de una argumentación. Ciertas drogas o una operación cerebral podrían, sin demasiada dificultad, producir transformaciones de creencias (por ejemplo, las primeras provocando nuevas creencias y las segundas en tanto pueden hacer desaparecer viejas creencias) pero no una transformación argumentativa de creencias. La transformación argumentativa de creencias que se lleva a cabo en una argumentación únicamente puede contar con la ayuda de otras creencias. Como tercera condición anoto:

> se transforman creencias...
> (3) con la sola ayuda de otras creencias.

Pero hay transformaciones de creencias donde, en efecto, únicamente intervienen otras creencias y que, sin embargo, no

caracterizaríamos como los resultados de una argumentación. Alguien confiesa: "después de su sermón, de pronto, creí en Dios"; otra persona declara: "su última aparición en la televisión, no sé por qué, me convenció de que tenía que votar por él", una tercera afirma: "cada vez que me dice algo me persuade, aunque no lo entienda". Ejemplos como estos cumplen acaso con las condiciones ya anotadas de argumentar y, sin embargo, muchos de nosotros nos resistiríamos a pensar que estos enunciados expresan el resultado de argumentaciones. ¿Por qué? En los diversos ejemplos, la transformación de creencias se lleva a cabo de manera tal que los sujetos no pueden darse cuenta cómo se realiza la transformación; por así decirlo, la transformación se efectúa fuera de sus pensamientos, más allá de su capacidad de comprender. Se trata de una "seducción", una "persuación"; en cualquier caso, una argumentación no puede realizarse de este modo.

Cuarta condición:

> *A* es un acto de argumentar si la transformación de creencias...
> (4) se lleva a cabo de manera inteligible.

Expresiones como "darse cuenta" o "de manera inteligible", o "capacidad de comprender" necesitan, sin embargo, determinarse más específicamente. De ahí la utilidad de recordar que el concepto de argumentar forma parte de una trama de conceptos como: justificar, conocer, explicar, aceptar, demostrar, probar, fundamentar, predecir, defender, atacar, ofrecer garantías, respaldar, convencer, dar razones, excusar, conceder. Una trama de conceptos presenta algunas de las direcciones en las que podemos explorar un concepto. Ciertos conceptos de la trama nombran propósitos eventuales de una argumentación: argumentamos *para* conocer, explicar, convencer, predecir, atacar. A su vez, palabras o expresiones como "dar razones" o "excusar" pueden entenderse como giros para expresar formas incompletas de argumentar. Se dice "te puedo dar las siguientes razones, no sé si te convencerán pero es lo único que puedo decirte"; acaso las razones que damos son competitivas y hasta entran en tensión; en estos casos, con la expresión "dar razones" aludimos a una manera no elaborada

de argumentar, se trataría de algo así como de un pre-argumentar. Por ahora, sin embargo, me interesan en la trama sólo aquellos conceptos como respaldar, justificar, probar y ofrecer garantías (quizás también el concepto de fundamento, pero por excesivamente cargado de resonancias lo dejaré de lado) que acaso indiquen algo así como la diferencia específica de argumentar con respecto a las demás operaciones de transformación de creencias por medio de otras creencias de manera inteligible.

Los respaldos, garantías o justificaciones que vuelven comprensibles una transformación argumentativa de creencias tienen que estar dados por apoyos cognoscitivos, esto es, por apoyos expresables en enunciados capaces de ser verdaderos o falsos. De esta manera, la quinta condición de la definición exige:

> se transforman creencias...
> (5) poniendo en duda o rechazando viejos apoyos cognoscitivos o estableciendo apoyos cognoscitivos nuevos.

Atendamos al siguiente ejemplo: estoy argumentando con, digamos, Pedro para que cambie de opinión y venda su casa; al mismo tiempo, y sin que me dé cuenta, alguien le entrega una nota con una amenaza por si no vende, y Pedro, cediendo a la amenaza, vende la casa. Puedo creer que mis argumentos *A* han transformado las creencias *C* de Pedro pero estoy equivocado, *C* no se ha transformado bajo la influencia de *A* sino de otro modo. Quiero decir: para poder afirmar que *A* es un acto de argumentar, por ejemplo, en favor de la creencia *C*, las creencias por las cuales se respalda a *C* tienen que de alguna manera pertenecer a *A*. Con esta última condición se indica algo así como el criterio de individuación de los argumentos:

> se transforman creencias...
> (6) con la sola ayuda de las creencias con que se trabaja en *A*.

En la anterior definición, las seis condiciones son constitutivas desde el momento en que son las condiciones necesarias y suficientes que constituyen lo que es argumentar. No obstante, po-

demos ordenar estas condiciones en dos grupos. Las condiciones (1), (3) y (6), esto es, transformar creencias con la sola ayuda de otras creencias, debiendo estar éstas expresadas en el argumento en cuestión, son condiciones constitutivas en sentido fuerte: si no se transforman creencias o no se lo hace con la sola ayuda de otras creencias no hay argumentar y si las creencias con que se lleva a cabo la transformación no pertenecen al argumentar en cuestión, entonces no se trata de *ese* argumentar. Con las condiciones (2), (4), y (5) sucede algo diferente: basta la presencia de su pretensión para que podamos hablar de argumentar. Por eso las llamo condiciones constitutivas en sentido débil y, a la vez, condiciones regulativas ya que el grado en que un argumento es bueno o malo depende de en qué medida se cumplen las pretensiones expresadas con (2), (4) y (5).

Con la condición (2) se introduce la pretensión de que nuestro argumentar efectivamente resuelve el problema que dice resolver. Hablaré en este caso de una pretensión de relevancia: si un argumento cumple con el resto de las condiciones, por ejemplo cumple con la condición (5), es, digamos, un argumento deductivamente correcto, y formado con premisas verdaderas pero no es relevante al problema que busca resolver *es* un mal argumento (se trata de lo que en la tradición se denomina falacia de *ignoratio elenchi*).

En la condición (4) nos enfrentamos a una pretensión de comprensión: en este sentido, recurriendo nuevamente a la patología de la argumentación, podemos decir que un argumentar que usa enunciados con composición ambigua o con términos polisémicos contribuye, al menos, a un argumentar malo por confundente.

Finalmente, la condición (5) expresa una pretensión de verdad y el argumento será tanto más bueno cuanto mejor cumpla esa pretensión, esto es, cuanto más firmemente respaldados estén los apoyos que se establecen en ese argumento.

A partir de las definiciones de argumentar y de buen y mal argumentar, fácilmente se introduce "argumento" como aquel conjunto de enunciados que constituye el producto de la acción de argumentar y "argumentación" como un conjunto de argumentos en torno a un núcleo de problemas. Por ejemplo, podríamos definir "argumento" como sigue:

> *A* es un argumento con respecto a la creencia *C* si y sólo si *A* es un conjunto de enunciados tales que (1) *A* conforma una transformación de creencias, (2) si se plantea algún problema con respecto a *C* y se lo intenta resolver, (3) con la sola ayuda de otras creencias, y (4) de manera inteligible, esto es, (5) poniendo en duda o rechazando viejos apoyos cognoscitivos o estableciendo apoyos cognoscitivos nuevos, (6) siendo las creencias que producen estas dudas, rechazos o nuevos apoyos, las creencias con que se trabaja en *A*.

He aquí una serie de definiciones. No creo que irriten a nadie, más bien, acaso pueden resultar hasta demasiado inofensivas. Y, sin embargo, si discutimos con cierta atención las condiciones que las conforman, poco a poco nos enredamos en un dilema.

Los dilemas (como los contraejemplos, las paradojas, las antinomias, las aporías) son experimentos de pensamiento. Y es conocido lo que sucede con un pensamieno que no se arriesga a experimentar: en el mejor de los casos, la parálisis.

2. Un dilema

La única condición que, a primera vista, claramente se cumple en los distintos argumentos es la condición (3): argumentando debe contarse sólo con la ayuda de otras creencias. Esta condición nos confronta con el hecho de que cualquier argumentar o argumento depende de un conjunto compartido de creencias en tanto que sólo puedo apoyar a una creencia apelando a otras en su ayuda. Expresado este hecho en términos de experiencia, cualquier argumento presupone una experiencia básica de adhesión, de confianza, esto es, una comunidad epistémica común. Cada vez que argumento, cada vez que presento ciertas creencias con el fin de apoyar una creencia puesta en cuestión, estoy apelando a esa experiencia.

Los conceptos de creencia y confianza remiten el uno al otro. Cuando se dice "yo creo en Dios", el sentido de esta afirmación es más o menos: "yo confío en que Dios existe"; también se di-

ce: "yo creo en la ciencia" o "yo creo en el presidente" o "yo creo que Onetti es un buen novelista". El verbo "creer" o el sustantivo "creencia" se usan en estos casos en relación con la confianza que depositamos en una persona o en un estado de cosas; está claro, por ejemplo, que el enunciado "yo creo en el presidente" no afirma la existencia del presidente, más bien lo que expresa es nuestra adhesión a él. Pero el uso de "creencia" puede ser todavía más general; afimar que se tiene tal o cual creencia puede simplemente tener el sentido de que se aceptan tales o cuales enunciados como verdaderos. Aunque estos usos de la palabra "creencia" parecen distintos, hay mucho en común entre ellos. Decir que se cree en Dios es, entre otras cosas, afirmar que se confía en la verdad del enunciado "Dios existe"; algo similar sucede cuando se afirma "yo creo en el presidente": estamos diciendo que confiamos en que una gran cantidad de enunciados sobre la capacidad, la honestidad y la inteligencia del presidente son verdaderos. En este sentido, podemos considerar que la caracterización básica de creencia se da en los términos de aceptar un enunciado como verdadero. La confianza que produce un argumento depende entonces de la confianza que ya tengamos en ciertos enunciados. No obstante, no cualquier conjunto de enunciados que produce confianza, incluso si consideramos esos enunciados como efectivamente verdaderos, constituye un argumento; la lista

Sócrates es el maestro de Platón,
Sócrates es griego,
Sócrates es filósofo,

no lo es. Para que ciertos enunciados conformen un argumento se exige algo más que contigüidad, necesitamos cumplir con la condición (5), a saber, que entre los enunciados se establezcan relaciones de apoyo:

I Todos los mexicanos son mortales
Sócrates es mexicano
por lo tanto, Sócrates es mortal

constituye un argumento desde que la expresión "por lo tanto" postula una relación de apoyo. Pero, ¿el apoyo está

justificado?, esto es, ¿qué puede significar en (I) un apoyo entre las creencias? Distinguiré dos clases de apoyos. En un argumento encontramos un apoyo justificado cuando las premisas de algún modo respaldan la conclusión. Hablaré de este respaldo como de un "apoyo interno". Sin duda, el apoyo interno más firme es el que posee (I): el apoyo deductivo. Estos apoyos no nos dicen si las premisas o la conclusión son verdaderas sino sólo que, si las premisas son verdaderas en un argumento deductivo correcto, esta verdad se hereda necesariamente. Un apoyo deductivo configura un preservador de verdad.

La manera más segura de encontrar los apoyos internos consiste en detectar, a partir de la estructura gramatical, la forma lógica en que se realiza el apoyo. A menudo es una tarea ardua, por ejemplo, cuando en un argumento la condición (4) no se cumple satisfactoriamente – alguna de las premisas es ambigua – y por eso a la estructura gramatical de esa premisa le corresponden, al menos, dos formas lógicas. En relación con (I), encontrar su forma lógica no presenta dificultad:

I' Todos los *A* son *B*
c es *A*
c es *B*

o en una formalización más completa:

$$(x)\,(Px \rightarrow Qx),\ Pa\ /\ Qa.$$

I' constituye una buena forma argumental, independientemente de cómo sean sustituidas sus variables. Sin embargo, difícilmente aceptamos (I) sin más, como un buen argumento puesto que en (I) no se opera con variables sino con enunciados. Quien argumenta con enunciados, a diferencia de quien opera con variables, tiene más obligaciones. ¿Cuáles?

La estructura del argumento (I) es muy frecuente. En (I) tenemos como premisas dos clases diferentes de enunciados: singulares y universales. Formalmente, los enunciados singulares constituyen el antecedente de alguno de los condicionales obtenidos sustituyendo en el universal las variables por constantes individuales. Los enunciados universales son condicionales que contienen variables (y a menudo operadores modales) y su función es la de apoyar el paso de los datos que ya tenemos a la

conclusión que buscamos. Un ejemplo elaborado de esta forma de argumentar lo encontramos en las distintas ciencias no formales si reconstruimos sus explicaciones como apelando al modelo nomológico-deductivo. En efecto, considérese el caso en que se tenga una sola ley y un solo enunciado que afirme la ocurrencia de una condición inicial y obtendremos, precisamente, un argumento de la forma I⁺: $(x)(Px \rightarrow Qx)$, Pa / Qa.

Es característico de la explicación científica la inclusión de varios requisitos. En el esquema nomológico-deductivo se comienza por exigirnos un examen sintáctico:

(i) la explicación tiene que estar lógicamente implicada por las premisas en el sentido de que los enunciados problemáticos (los enunciados que en una explicación científica describen los hechos que han de explicarse o *explanandum*) se apoyen correctamente en los enunciados en los que ya confiamos (los enunciados que constituyen las premisas de la explicación científica o *explanans*).

Pero, junto a este requisito, tenemos exigencias no formales; se pide:

(ii) un examen del respaldo empírico de los enunciados singulares, y

(iii) un examen del respaldo empírico de los enunciados universales.

A estos respaldos empíricos llamo "apoyo externo". Cuando ciertas premisas implican lógicamente una conclusión, estamos frente a un ejemplo de apoyo cuyas condiciones de validez son internas al argumento y las únicas obligaciones que tenemos son sintácticas. Para juzgar, en cambio, el valor de un apoyo externo, no nos contentamos con atender sólo el argumento en cuestión sino que debemos salir fuera de él, a los hechos, al mundo, o como preferirían hablar algunos, con más cautela, tenemos que recurrir a otros enunciados, a otros argumentos: tenemos obligaciones semánticas. En este sentido, (I) no tiene suficiente apoyo externo ya que el enunciado empírico singular es falso: Sócrates no es mexicano. Pero, claro, esta creencia es accidental con respecto a la forma argumental I⁺ y son fácilmente construibles argumentos de esta forma con apoyos externos satisfactorios. La forma argumental I⁺ puede cumplir sin dificultades con la exigencia del doble apoyo introducida por la condición (5).

Una posible objeción: ¿por qué usar un solo sustantivo, "apoyo", para nombrar tanto la validez de una forma argumental como la verdad de las premisas? O expresando esta pregunta de otra manera: ¿los apoyos internos y los apoyos externos no son lo suficientemente diferentes como para que sea, al menos, confundente denominarlos ambos con la misma palabra?

Algunas respuestas tentativas: la función tanto de la validez de una forma argumenal como de la verdad de las premisas es contribuir a obtener una conclusión verdadera; en este sentido, se trata de una misma función: respaldar, dar apoyo a un argumento. También podemos aludir a la validez en tanto un auxiliar de lo que consideramos "verdad" en sentido estricto: el apoyo interno constituiría aquella dimensión de la verdad cuya función es preservar la verdad adquirida por el apoyo externo. En este caso, el apoyo interno y el apoyo externo serían aspectos diferentes de una misma dimensión de verdad.

Es necesario todavía, sin embargo, examinar algunas otras condiciones de argumentar y argumento en relación con la clase de argumentos a la que pertenece la forma argumental (I⁺) y el argumento (I).

Para la deducción no presentan problemas las condiciones (4) y (6): que la transformación de creencias se realice de manera inteligible, siendo las creencias que producen esta transformación, las creencias con que se trabaja en el argumento en cuestión.

Es fácil detectar que tanto el argumento (I) como la forma argumental (I⁺) cumplen satisfactoriamente con la condición (4) desde el momento en que la inferencia se articula paso a paso, sin interrupciones, sin sobresaltos y de esta manera, cualquiera está, en principio en condiciones de "seguir", de comprender el argumento. Más todavía, la forma argumental (I⁺) es incluso un modelo de lo que se entiende por razonar de manera inteligible.

En cuanto a la condición (6) tampoco presenta dificultades. Puesto que la forma argumental I⁺ es cerrada, no hay, en principio, obstáculos para comprobar si cierto argumento de esa forma tiene cierta función: todos los elementos que intervienen directamente en el argumento deductivo están presentes.
tes.

Hasta aquí, las condiciones —(3), (4), (5) y (6)— que la deducción, a primera vista, satisface plenamente. Pero, ¿cómo una, deducción puede cumplir con las dos primeras condiciones, eto es, en qué sentido una deducción (1) "transforma" creencias para (2) resolver problemas? Puesto que el apoyo deductivo es sólo un preservador de verdad, difícilmente podemos atribuirle la capacidad de transformar creencias: si la conclusión se apoya necesariamente en las premisas, la conclusión debe estar "contenida" en las premisas. En este caso, la conclusión no agrega nada "nuevo"; por ejemplo, es posible entender el argumento (I):

> Todos los mexicanos son mortales
> Sócrates es mexicano
> Sócrates es mortal

como respondiendo la pregunta: ¿es Sócrates mortal? Las premisas que apoyan la respuesta, sin embargo, la presuponen: nadie puede afirmar con respaldo la mortalidad de todos los mexicanos a menos de que esté previamente seguro de la mortalidad de cada mexicano. Si esta objeción fuese correcta, no sólo el argumento (I) sería defectuoso, sino que también lo serían la forma argumental (I⁺) y, en general, la clase de formas argumentales y argumentos a que pertenecen (I) y (I⁺). Pero ello equivale a introducir una gravísima sospecha, tal vez los venerables argumentos deductivos no sean más que falacias —falacias de petición de principio.

Felizmente, la clase a que pertenece la forma argumental (I⁺) no es, sin embargo, la única clase. Atendamos el siguiente argumento:

> II El lechero no suele pasar déspués de las 8
> Hoy me levanté a las 8 y 15.
> Por lo tanto, hoy me he quedado sin leche.

Cualquiera podría admitir las premisas pero negar la conclusión sin contradecirse: quizás hoy también el lechero se ha dormido o tuvo un accidente y llegará más tarde. No obstante, en ausencia de premisas adicionales, nuestras primeras premisas aunque no obligan lógicamente a aceptar la conclu-

sión vuelven razonable hacerlo, ya que proporcionan materiales para juzgar a favor de la conclusión. También podríamos decir: si bien las premisas apoyan de manera incompleta nuestra expectativa, no por eso la dejan de hacer probable, o al menos aumenta su probabilidad de ser verdadera en comparación con cualquier otra expectativa rival, siempre y cuando ésta pueda ser razonable (por supuesto, no es posible comparar expectativas por adivinación con expectativas que pretenden estar apoyadas). De esta manera, con respecto a las condiciones (1) y (2) —a diferencia de lo que sucedía con la deducción— el apoyo interno de los argumentos inductivos se encuentra bien armado: se trata de un ampliador de verdad.

Los argumentos inductivos, en cambio, quedan en deuda con las tres últimas condiciones que los argumentos deductivos cumplían tan fácilmente.

Las posibilidades de un argumento deductivo están dadas por la disyunción excluyente: un argumento con apoyo deductivo es válido o no válido, no puede ser más o menos válido. Un apoyo inductivo, en cambio, es básicamente gradual ya que "probablemente" se dice de muchas maneras. Pero estas muchas maneras introducen confusión y la inteligibilidad en la transformación de creencias que exige la condición (4) puede resultar difícil de cumplir.

No obstante, los problemas más graves se plantean en relación con la condición (5) o de apoyo, específicamente con respecto al apoyo interno.

El apoyo inductivo va más allá de las creencias que poseemos pero a costa de que fácilmente podamos sospechar de este apoyo. Si premisas verdaderas apoyan inductivamente una conclusión, por mejor que lo hagan, ésta no tiene por qué ser verdadera. Pero, ¿qué es eso de un apoyo que es, al mismo tiempo, un riesgo acaso confuso? Tal vez el apoyo inductivo no es, en realidad, ninguna clase de apoyo y cuando creemos apoyarnos en él, acaso nos engañemos racionalizando lo que no constituye más que un hábito ciego.

En cuanto a la condición (6), tenemos nuevamente dificultades con los argumentos inductivos.

Un apoyo deductivo es cerrado; si las premisas son verdaderas, el apoyo preserva esa verdad inmune a cualquier premisa que se pueda introducir (salvo a aquellas que introdujesen una

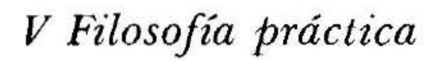
contradicción). Un apoyo inductivo, en cambio, es abierto y *abierto para siempre*: si se añaden nuevas premisas, ello puede implicar que yo ya no puedo sacar la misma conclusión. Por ejemplo, si mi vecino me recuerda que hoy es día del lechero y que por eso todos los lecheros se reunirán en un parque público, esta nueva información no permitirá ya llevar a cabo mi afirmación original.

Esta abertura constante vuelve muy difícil determinar los límites del argumento, su precisa identidad.

Podríamos establecer de esta manera un balance de pros y contras con respecto a cada clase de argumentos. Anotaré en una tabla los pros:

Los argumentos deductivos cumplen con las condiciones:	Los argumentos inductivos cumplen con las condiciones:
(3)	(3)
(4)	(1)
(5)	(2)
(6)	

Hemos topado, pues, con algo así como el dilema de la argumentación: el apoyo deductivo, si bien es un preservador confiable de verdad, sólo transmite la verdad que ya teníamos; entonces, ¿para qué sirve? y, en cambio, el apoyo inductivo, que pretende constituirse como un ampliador de verdad, hay dudas de que la transmita, de ahí que, de nuevo, ¿para qué sirve? Por lo tanto, o disponemos de argumentos sólidos pero inútiles o tenemos argumentos aparentemente útiles pero tan poco confiables que apenas se analizan desaparece cualquier apariencia de utilidad. Si aceptamos este dilema de la argumentación, no habría entonces ninguna clase de argumento, lo que implica que nuestra pregunta: ¿qué es un buen argumento?, sólo merece la respuesta del escéptico: la argumentación es imposible. Sospecho que el dilema no es demasiado fatal. No obstante, deshacernos de él no es fácil: implica justificar la inducción y la deducción —nada tan trabajoso como eliminar la mala hierba en los huertos.



V Filosofía práctica

La unidad del hecho y el valor

Ruth Anna Putnam

Imaginen una carretera polvorienta en un día de verano caluroso y somnoliento. Un camión viejo pasa cascabeleando; un nabo cae del camión; el camión no se detiene. Tal vez el chofer no sabe que se cayó un nabo, o tal vez no le interese. Él valora más su tiempo o su tranquilidad que la pérdida de un nabo. El nabo se cayó del camión, según parece, sin que a nadie le importe que se haya caído; el nabo no tiene valor a menos que alguien lo valore pues el tener valor no es una propiedad de los objetos.

De manera similar a la anterior, nuestros niños aprenden a distinguir entre los hechos (la caída del nabo) y las meras "opiniones" o "juicios" (los nabos son buenos para comer). Se dice que los primeros son objetivos y pueden conocerse; los últimos son subjetivos, las opiniones pueden diferir y diferirán. Reconocemos en esta enseñanza la versión popular de la distinción entre hecho y valor de los filósofos contemporáneos, y su escepticismo moral. Ese escepticismo moral es fuente de angustia para muchos y, tal vez, una causa que contribuye al derrumbe moral de las sociedades liberales.

En este artículo deseo proponer una manera de considerar la ciencia y la moralidad, que socavará al escepticismo moral; espero, por tanto, aliviar algunas angustias sin sacrificar el liberalismo que heredamos de la Ilustración.

El escepticismo moral en su versión del siglo XX se entiende mejor a la luz de la influencia de dos hombres: el filósofo G. E. Moore y el sociólogo Max Weber. Moore creía que los juicios morales concernientes a lo que debe hacerse se basan tanto en

las leyes de las ciencia, usadas para predecir las consecuencias de las acciones que se consideren, como en los juicios éticos que tratan del valor de estas consecuencias. La contribución, no intencionada, de Moore al escepticismo moral descansa en su tesis de que el predicado "bueno" representa una propiedad única que es simple y no definible como, por ejemplo, amarillo, pero el cual a diferencia de amarillo, no es natural. Sobre este último, parece que dio a entender que la bondad no es una propiedad estudiada por las ciencias naturales y sobre el primero, que: "ninguna evidencia relevante, cualquiera que pueda aducirse" juzga acerca de lo que "debe existir por sí mismo". Mejor dicho, el conocimiento de los valores éticos últimos es el resultado de la "intuición reflexiva".[1]

Para Moore, las elecciones morales, incluyendo entre ellas a las elecciones de actitud hacia la vida, se garantizan por una combinación del conocimiento científico y del conocimiento obtenido por la intuición reflexiva. Weber[2] niega que el conocimiento científico pueda garantizar la elección de una forma de vida, porque el conocimiento científico resulta importante para cualesquiera de las decisiones que hagamos sólo después de que hayamos escogido ser racionales, es decir, ser científicos. Weber dice esto porque ésta es una elección entre actitudes hacia la vida, en última instancia, irreconciliables. La ciencia no puede garantizar la elección de ser científico a costa de la circularidad, y no puede garantizar la elección de ser no-científico a costa de la incoherencia. Por lo tanto, la ciencia no puede garantizar ninguna de las elecciones morales últimas; pero Weber sostiene, sin argumento, que *sólo* la ciencia puede garantizar las elecciones.

Filósofos posteriores, convencidos por Moore de que el conocimiento *científico* de los valores morales es imposible y por Weber de que *sólo* la ciencia garantiza las exigencias del conocimiento, concluyeron que no hay conocimiento moral ni valores objetivos. Dije anteriormente que no comparto este escepticismo moral; permítanme ahora sugerir brevemente cuál es la fuente de la angustia. La gente solía pensar que los valores pro-

[1] G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, Cambridge University Press, 1903).

[2] La posición de Weber se presenta ágil y sucintamente en su conferencia "Science as a Vocation", véase H.H. Gerth y Mills, C. Wright, *From Max Weber. Essays in Sociology* (New York, Oxford University, Press, 1946).

porcionaban razones para la acción y que existen independientemente de las necesidades e intereses humanos; de la misma manera en que aún piensa que las circunstancias que ocasionaron sus necesidades e intereses (el mundo) existirían aun cuando los humanos no estuvieran conscientes de ellos. La gente solía pensar que estos valores "externos" pueden conocerse, al igual que creen que el mundo "externo" puede conocerse. Hasta la Ilustración, casi todos creían que Dios creó tanto el mundo *en* el que vivimos, como los valores *por* los que vivimos. En particular, Dios nos dio leyes, proveyendo con ellas los fundamentos estables en los que pudimos erigir las estructuras morales, legales y políticas, en las cuales se nos permite convivir, cooperar, estar juntos y prosperar. Aun si Dios nada hubiese cambiado si lo que Alasdair MacIntyre llama "el proyecto de la Ilustración", es decir, "el proyecto de una justificación independiente y racional de la moralidad" hubiese triunfado.[3]

Sin embargo, el proyecto de la Ilustración fracasó; aún necesitamos estructuras morales, legales y políticas estables para regular nuestra conducta y hacer la vida agradable; en resumen, todavía necesitamos valores. Cuando la gente necesita algo, que la naturaleza (*sive deus*) no le puede dar, entonces crea lo que satisfará su necesidad. La gente crea herramientas y máquinas, cultiva plantas y domestica animales. No tenemos dudas respecto a la "realidad" de estas cosas, ni nos parecen "arbitrarias" porque las hayamos creado para responder a nuestras necesidades. Más bien, nuestras necesidades proporcionan tanto las restricciones dentro de las cuales creamos algo como los estándares por medio de los que evaluaremos lo que hemos creado.

Ya que Dios (*sive natura*) no nos proporciona valores, debemos crearlos. Lo hacemos, como señala Sartre, cada vez que elegimos actuar o no actuar. No podemos dejar de crear valores y eso nos angustia. Parece que los valores, que existen sólo después del acto de elección, hacen arbitraria la elección; más aún, nuestras elecciones morales son momentáneas, ya que involucran a toda la humanidad. Sartre rechaza como injusta la acusación de que las elecciones hechas sin referirse a los valores preexistentes son caprichosas. "Más bien, digamos que la elec-

[3] Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London, Duckworth, 1981), p. 38.

ción moral puede compararse con la ejecución de una obra de arte."[4]

Regresaremos a esta sugerencia de Sartre más adelante, pues me parece extraordinariamente útil para comparar la creación de los valores morales con la creación del artista y, permítanme agregar, del artesano. Pero deseo primero considerar otro caso de creatividad humana; deseo proporcionar las razones para sostener que nosotros creamos hechos, y mencionar al mismo tiempo, por qué también eso causa angustia. Aquí, nuevamente, la comparación con la creación artística será útil. Hay razones por las que no decimos que una obra de arte es arbitraria, y estas razones también se aplican a la creación de los hechos y de los valores.

Contémplese por el momento una concha marina que haya encontrado una bióloga. La recoge, y se da cuenta de que es "diferente"; se la lleva a casa y, a su debido tiempo, determina la exitencia de una especie hasta la fecha desconocida. Esto es obviamente distinto de la creación de una nueva especie por mutación inducida o por medio de la ingeniería genética; y es diferente también del mero hallazgo de una nueva concha marina por un niño. Ernest Mayr[5] dice respecto a las clasificaciones de animales:

> (1) Que tales grupos sean el producto de la evaluación es evidente en todos los grupos taxonómicos naturales bien definidos y particularmente en las especies, con sus mecanismos de aislamiento programados genéticamente, que salvaguardan su aislamiento reproductivo. No son un fenómeno arbitrario, subjetivo, ni elaborado por el hombre. [Y continúa.]
>
> (2) Las clasificaciones tienen las mismas propiedades que todas las teorías de la ciencia. Una clasificación dada es explicativa [...] Como todas las teorías, las clasificaciones son provisionales y pueden modificarse a la luz de nuevos descubrimientos.

[4] Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*. Cito de la traducción de Bernard Frechtman en Jean Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, editado por Wade Baskin (New York, The Citadel Press, 1965), p. 55.

[5] Ernest Mayr, *Evolution and the Diversity of Life* (Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1976), pp. 429 y 427 respectivamente.

Las observaciones de Mayr no dudan de la existencia de las conchas marinas ni de las especies, pero sí, por una parte, de la distinción entre los hechos y las teorías y, por la otra, de la ciencia ficción. Podemos decir que la ciencia ficción se inventa, se crea para divertir, para enseñar una moral, para permitir la catarsis del escritor o del lector, o de ambos, etcétera. En cambio, las teorías se descubren. Pero el "descubrimiento" de una teoría consiste en inventar una teoría, que si fuese verdadera, mostraría, por supuesto, que los hechos son lo que son. Las teorías no son meros resúmenes de hechos antiguos, ni meras proyecciones al futuro de dichos resúmenes. Las teorías son, por lo menos, nuevas formas de considerar los hechos antiguos.

Es útil pensar en las teorías científicas como análogas a los sistemas morales, legales y políticos. Los últimos nos permiten encontrar nuestro camino en las confusas relaciones humanas; el primero nos permite encontrar nuestra forma de explicar y predecir la naturaleza confusa. Vemos que los sistemas morales, legales y políticos necesitan garantizar, lo que garantizarían si hubieran valores, que en ausencia de los valores ya hechos tenemos que crearlos, y que la gente no encuentra suficientemente tranquilizadores estos valores creados por nosotros. Ahora bien, de manera similar, las teorías necesitan garantizarse, pues necesitamos distinguir la ciencia de la superstición, la física de la metafísica, o menos arrogantemente, entre las teorías verdaderas de las falsas. En la práctica, nos conformamos si nuestras teorías están relativamente bien confirmadas. Pero para confirmar las teorías necesitamos hechos. Así, como señala Nelson Goodman en *Ways of Worldmaking*[6] "debemos distinguir la falsedad y la ficción de la verdad y el hecho". Desafortunadamente, al igual que en la observación de Mayr respecto a las especies, lo que todos sabemos acerca de la relatividad del movimiento, de los experimentos de Kolers tocantes a la percepción del movimiento aparente, y de muchos otros ejemplos, hace bastante claro que: "Los hechos son pequeñas teorías, y que las teorías verdaderas son grandes hechos."[7] Por consiguiente, no podemos distinguir el hecho de

[6] Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1978), p. 91.

[7] Goodman, p. 97.

la ficción "con base en que la ficción se fabrica en tanto que el hecho se encuentra".[8] Anteriormente vimos que si los valores se inventan, entonces la gente tiende a decir que no hay valores. Ahora bien, si como hemos visto, los hechos se fabrican, uno podría estar tentado a decir que no hay hechos.

Creo que esas tendencias (a decir que no hay valores ni hechos) deben evitarse. Pero también debemos resistir la tentación de decir que el mundo —o la versión de los objetos cotidianos con sus clasificaciones familiares, sus cómodas medidas y sus no muy sorprendentes gastos de energía— es el mundo, el mundo de los hechos; pues, ¡hay de mí!, el mundo familiar de hechos es sencillamente el mundo de la versión cotidiana. Es el mundo de una teoría tan antigua, tan rica, tan exitosa, que para nosotros el mundo que está "allá" es el que necesita explicación (pero no garantía) y es el que se modifica en la medida en que se explica y se entiende mejor.

¿Cómo podemos entonces trazar una línea entre el hecho y la ficción, entre las versiones correctas e incorrectas? Lo que nos perturba puede ilustrarse con el siguiente ejemplo. Goodman no recuerda el experimento de Koler, en el cual se presentan dos destellos de luz en cortos intervalos, y con tal proximidad, que los sujetos informan estar viendo una luz en movimiento. Si describimos esto como "ver un movimiento aparente" manifestamos una preferencia por la versión de los físicos y no por la versión perceptual del suceso. Aparentemente algunos sujetos han asimilado a tal grado la versión de los físicos, que no pueden "ver" el movimiento de la luz; siempre ven dos destellos distintos. La incapacidad de estos sujetos de ver lo que en cierto sentido hay "allá", merece explicarse al igual que lo merece la incapacidad, del ciego, de ver cualquier destello de luz. El reporte de estos sujetos es "incorrecto" porque no encaja en una historia adecuada más completa. Cuando el científico construye una teoría que explique sus datos, descarta por erróneos algunos de estos últimos; con frecuencia puede identificar una causa (o causa probable) de error, pero, en ocasiones, los datos se rechazan simplemente porque no encajan. Y es esto lo que nos inquieta. ¿En qué momento este tipo de cosas se convierte en "la teoría que justifica los datos" socavando la integri-

[8] Goodman, p. 91.

dad misma de la ciencia? ¿En qué momento los hechos, que eran el sólido fundamento de la ciencia, se convierten en ficción?

Hay una convicción terca y persistente de que lo que hacemos es arbitrario, sólo porque lo *hacemos*. El conocimiento y la moralidad sin fundamento nos provocan vértigo, el cual se intensifica cuando Goodman dice: "las artes no deben considerarse menos seriamente que las ciencias, como modos de descubrimiento, creación y ampliación de conocimiento en el extenso sentido del avance del entendimiento".[9] Pues esto parece decir que hay aun más versiones posibles (o mundos) que las que habíamos pensado.

Pero ahora deseo sugerir, regresando a la opinión de Sartre mencionada hace mucho, que una apreciación más clara de la creación artística disipará el vértigo que induce la idea misma de crear hechos y valores (morales). El hecho de que enseñemos apreciación artística y musical sugiere que el gusto puede cultivarse, que los juicios *respecto a la belleza*, pueden ser más o menos "correctos". Parece seguirse que el trabajo artístico puede, en sí mismo, ser más o menos "correcto"; que sin la corrección no puede haber belleza significativa.

¿Qué es lo que restringe al artista; qué es lo que está implicado en su hacer las cosas correctamente? Consideremos primero a un artesano, digamos, al que hace cucharas. Las necesidades que satisface una cuchara imponen las pautas de su manufactura al artesano de cucharas. Los artesanos llevan a cabo la elección de los materiales, el tamaño y la forma de la cavidad de la cuchara (ésta debe adecuarse a la boca humana), la decoración del mango de la cuchara para el agrado del sentido visual (no debe estar tan decorado que impida sostenerlo). El material, la forma y el tamaño de la cuchara no son precisamente arbitrarios porque las cucharas se crean como respuesta a la necesidad humana, ¿por qué entonces los hechos y los valores deben ser arbitrarios si se crearon como respuesta a la necesidad humana? Posteriormente se imponen límites a los artefactos por medio de la tradición, y por lo que se ha "hecho". En Asia las cucharas soperas tienden a hacerse de porcelan china, en los Estados Unidos de metal. Finalmente, hay cierto sentido

[9] Goodman, p. 102.

de propiedad o estilo; los estilos varían pero, en el uso, se establecen límites a los estilos y por lo tanto, a lo que se acepta como original. Precisamente de esta manera, la tradición y un sentido de propiedad previenen "el cambio moral galopante" o el fácil desecho de teorías que nos han servido bien.

Cuando recurrimos al arte, en su más alto sentido, descubrimos que aquí también hay restricciones que los artistas aprenden conforme llevan a cabo lo que es, esencialmente, un aprendizaje. Lo que evita que el trabajo artístico —cualquier arte— sea arbitrario es, parece, precisamente lo que evita que la obra del artesano sea arbitraria: los límites establecidos por las necesidades a las que responde el trabajo, las técnicas y los materiales disponibles, lo que ampliamente puede llamársele estilo y cierto tipo de adecuación a la cultura en su totalidad. La belleza es lo que deleita los sentidos; el gran arte agrada a los sentidos con cualquier cosa que haga. Pero triunfa en ese esfuerzo, sólo porque *no* es arbitrario, porque lleva al deleite. Es a través del agrado que afirmamos nuestra humanidad; es también a través del conocimiento y del convivir razonablemente de manera pacífica que afirmamos nuestra humanidad. Todo esto que he argumentado requiere de la creación. Ninguna creación hubiese sido exitosa si lo "arbitrario" indujese al vértigo. Nada de esto es arbitrario pues la creación de hechos y valores se ciñe a las necesidades a que responde, de la misma manera que se restringen la creaciones de los artistas y de los artesanos.

Empecemos por los hechos. Los hechos se crean porque necesitamos garantía para nuestras teorías. Las teorías se crearon porque necesitamos explicar los hechos. Los hechos y las teorías se crearon, porque, como William James nos recuerda,[10] "vivimos en un mundo de realidades que pueden ser infinitamente útiles o infinitamente dañinas. Esto nos dice de cuáles de ellas podemos esperar que sean verdaderas [...]" Las ideas verdaderas de James son mis hechos, y como las obras del artista, estos hechos se restringen por los materiales con los cuales se conforman (es lo que hace que sea correcto decir, por ejemplo: que un nabo se cayó del camión, e incorrecto, decir

[10] William James, *Pragmatism and the Meaning of Truth* (Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1978), p. 98.

que un bate de beisbol se cayó) las técnicas del hacer los hechos (nuestro marco conceptual habitual, tal como se encuentra encajado en el cuerpo de nuestras creencias anteriores, lo que hasta ahora hemos considerado hechos) y una exigencia insistente de coherencia y consistencia (la selección de lo que es nuevo y relevante y su inclusión dentro de nuestro mundo corriente —el descubrimiento, de mi bióloga, de una nueva especie).

Y así, finalmente, regresamos al problema de los valores (morales). Aquí, más aún que en el caso de los hechos y de la belleza, las necesidades que suscitan la creación de los valores morales imponen las restricciones que nos aseguran que nuestros valores no son arbitrarios. Nuestros valores morales "últimos" proporcionan un fundamento para una sociedad en la que podamos vivir, cooperar, estar seguros, prosperar y crear. Nuestros valores morales últimos no se crearon de la nada; aquí también, las nuevas versiones se han hecho partiendo de las antiguas que ya no encajaban más, sea porque las circunstancias se alteraron o sea porque se han ritualizado tanto que han dejado de inspirar confianza. También aquí cierto estilo impone los límites: el mundo que hacemos se hace por nuestro estilo de vida y por ello resultará más acogedor para algunos valores que para otros.

He intentado responder en este artículo a nuestra necesidad persistente de un mundo de hechos insensibles, y de establecer valores. He intentado crear un mundo, o una versión, en la que los hechos y los valores se consideren intrínsecamente relacionados, que se garanticen entre sí. Que los hechos y los valores (morales) creados por los seres humanos ya no nos debieran provocar más problemas que los que nos provoca la belleza creada por los seres humanos, por el artista y su público. Nuestra angustia puede limitarse por los límites de nuestra creatividad.

Traducción de María de la Cruz Elizalde Dounce

ÍNDICE

Volumen II

Parte III
Metafísica de Leibniz

Parte IV
Metafísica

Parte V
Filosofía práctica

Tercer Simposio Internacional de Filosofía, Vol. II, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en los talleres de Offset Comercial Policromo, S.A. el 30 de junio de 1988. Su composición se hizo en tipo Baskerville 10:12, 10:11 y 8:9 puntos. La edición consta de 2,000 ejemplares y estuvo al cuidado de Lourdes Valdivia D.